

# Gadamer, Derrida: punto de encuentro<sup>1</sup>

Philippe Forget

¿Cuáles podían ser mis presupuestos y mis expectativas al organizar en 1981 el primer encuentro entre Gadamer y Derrida? La pregunta es más difícil de lo que parece, pues activa el inconsciente y, por tanto, la transferencia. Pero, en cualquier caso, no se trata de lo que Giuseppe Mazzotta añade, presupone o impone generosamente a mi trabajo en una reseña del libro de Susan Noakes *Timely reading: Exegesis and Interpretation*, que comienza del siguiente modo: «In April 1981 Philippe Forget, professor of German at the Sorbonne (*sic*), organized an encounter at the Paris Goethe Institute between Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida». [«En abril de 1981, Philippe Forget, profesor de alemán de la Sorbona (*sic*), organizó un encuentro en el Instituto Goethe de París entre Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida.»] Después de presentar someramente las posiciones respectivas de ambos autores, Mazzotta señala lo siguiente: «[...] it is evident why Philippe Forget should think that an open and direct debate between them was desirable. Forget, one surmises, believes, as philosophers from Plato to Gadamer, in 'dialogue'». [«Está claro qué hacía pensar a Philippe Forget que un debate abierto y directo entre ellos era deseable. Forget, supongo, cree en el 'diálogo', como lo han hecho los filósofos desde Platón hasta Gadamer.»]

Eso es mucho decir. Volveremos más tarde a ello. Pero Mazzotta, a continuación, me atribuye una concepción de la hermenéutica que aclara el sentido de lo dicho anteriormente: «[...] (somewhat harmonized with deconstruction, the way Philippe Forget would *probably* endorse) [el subrayado es mío]». [«[...] (algo que armoniza con la deconstrucción, de un modo que Philippe Forget *probablemente* aprobaría).»]

<sup>1</sup> La presente contribución, aumentada con creces debido a una serie de desarrollos relacionados con publicaciones posteriores, especialmente de Gadamer, retoma el texto titulado «Argument(s)», publicado por primera vez en *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by Diane P. Michelberger & Richard Palmer, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, State University of New York Press, 1989. Simultáneamente a la edición en castellano, aparecerá una versión en francés prácticamente idéntica en una obra colectiva dirigida por Fawzi Boubia y Philippe Forget titulada *Transferts culturels et esthétique de la réception*, Paris, Armand Colin (Références), 1998. [Téngase en cuenta que la expresión «punto de encuentro» (*point de rencontre*) que da título al presente ensayo guarda un doble sentido en francés. La locución *point de* quiere decir tanto «punto de» como «no hay» (*pas de*). De ese modo, se sugiere al mismo tiempo la posibilidad y la imposibilidad del encuentro entre los autores citados (N. del T.).]

No, no creo (y tampoco lo hacía en aquella época) que la hermenéutica pueda armonizarse de algún modo con la deconstrucción. Y, por tanto, no era necesario «creer en el diálogo» para intentar llevar a cabo esa empresa. ¿Cuál era, entonces, la cuestión?

Actualmente, diría que, en aquella época, pretendí *provocar el diálogo*. No en el sentido habitual del término, pues también sabía que no se provoca nada que no se deje provocar, y menos un diálogo, que presupone una voluntad común. No, quería *provocar* al concepto de «diálogo» que vincula las nociones de «comprensión» y de «lectura» en la hermenéutica y, en particular, en Gadamer, es decir, quería desafiarle en la práctica poniéndole en una situación especialmente complicada, la del encuentro con el dispositivo de la deconstrucción. Pues si algo parecía claro era que Gadamer nunca se había interesado de cerca por la deconstrucción<sup>2</sup>, a pesar de la proximidad que existe en ocasiones entre los presupuestos y los intereses de ambas disciplinas<sup>3</sup>. Pero no era menos cierto que Derrida, en sus escasas observaciones sobre la hermenéutica, siempre la había rechazado categóricamente, a veces de un modo brutal y siempre de forma poco argumentada. Sólo hay que reparar en los términos de la crítica llevada a cabo en *Éperons. Les styles de Nietzsche*<sup>4</sup>, texto procedente de la comunicación que presentó Derrida en el Coloquio de Cerisy de 1972, que estaba dedicado a Nietzsche: en ese ensayo, se señala que el texto de Nietzsche «limita *inapelablemente* la pertinencia de esas preguntas hermenéuticas o sistemáticas» (p. 80, el subrayado es mío), que el «problema de la mujer» «desacredita el proyecto hermenéutico que postula el sentido verdadero de un texto» (p. 86) y que el «problema de lo propio» rebasa «el modo ontohermenéutico de preguntarse por algo» (p. 93); asimismo, el «presupuesto ontohermenéutico» se identifica, una vez más, con una «relación precrítica con el significado [...], en resumen, con la

<sup>2</sup> A pesar de las precisiones que después ha hecho Gadamer al respecto, principalmente en su artículo de 1994 «Hermeneutik auf der Spur» (*Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 148-174), sobre el que volveré más tarde y en el que ahora podemos leer (p. 149) que se había interesado por «Ousia et Grammè», aparecido en *L'endurance de la pensée* (VV. AA., *Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968), y posteriormente por «sus libros de 1967» (es decir, *La voix et le phénomène, De la grammatologie y L'écriture et la différence*). También Gadamer confirma al comienzo la existencia de una base compartida, formada por «la recepción de Husserl» y por «la crítica heideggeriana de la deformación del concepto de 'ser' llevada a cabo por la metafísica» (*ibid.*).

<sup>3</sup> En este punto, estoy de acuerdo con Giuseppe Mazzotta. («Their philosophical projects, quite clearly, develop and can be traced back to a shared intellectual tradition, which is known by the name-label of Heidegger and by such a vague catchphrase as the 'philosophy of language'.») [«Evidentemente, sus proyectos filosóficos se desarrollan a partir de una tradición intelectual compartida, que puede ser rastreada y que se conoce con la etiqueta 'Heidegger' y con un tópico tan vago como 'filosofía del lenguaje'».] Evidentemente, existe una comunidad de intereses entre la deconstrucción y la hermenéutica respecto a los autores privilegiados por ambas disciplinas, empezando por la tradición fenomenológica (Hegel, Husserl), algo que Mazzotta no dice. Recordemos que Derrida, en un primer momento, pensó en hacer la tesis sobre Hegel y que sus primeros escritos fueron sobre Husserl: Introducción y traducción de *El origen de la geometría* (Paris, P.U.F., 1962) y *La voix et le phénomène* (Paris, P.U.F., 1967); obras muy conocidas a las que convendría añadir hoy en día el primer trabajo universitario de Derrida, publicado al igual que los anteriores en P.U.F. en 1990 y titulado *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. En su breve introducción, escrita en el momento de la publicación, el propio Derrida señala que esa obra contiene, para quienes les interese, materiales que permiten precisar mejor su relación con la fenomenología. Este aspecto es importante, pues pone de relieve una comunidad de intereses entre Gadamer y Derrida que no se da entre éste y Searle.

<sup>4</sup> Paris, Flammarion, 1978. También he elegido este texto porque trata o aborda los mismos temas que la conversación parisina entre Gadamer y Derrida: entre otros, el texto de Nietzsche, su lectura heideggeriana, el problema del contexto y el del psicoanálisis.

conciencia y con todo su sistema fenomenológico» (p. 94). Se trataba, de modo programático, de «situar [la lectura de Nietzsche] fuera del círculo hermenéutico» (p. 102), por no hablar de la frase, texto o huella «he olvidado el paraguas», que elude «toda pregunta hermenéutica segura de su horizonte» (p. 107) y a partir de la que Derrida expone lo que llama «un monumento de sonambulismo hermenéutico» (p. 104). Posteriormente y cubierto en todo momento por ese paraguas olvidado, Derrida aproxima la hermenéutica al psicoanálisis que «espera asegurarse el dominio hermenéutico de lo restante» (p. 110) —lo que no deja de estar relacionado con la conversación entre Gadamer y Derrida, en la que también se aborda el problema del psicoanálisis (cf. *infra* 4. *Reinterpretar «el» psicoanálisis*)—, aunque deja a este último la posibilidad de ser menos ingenuo que «el lector espontáneo o que el hermeneuta ontologista» (p. 111, véase cómo se equiparan directamente ambos tipos de lector). En resumen, se trae a colación el texto de Nietzsche como si se tratase de un tremendo espilonazo llamado a «desconcertar al hermeneuta» (p. 112), dispuesto siempre, una vez que ha tenido que renunciar a formular «su» pregunta —la del sentido oculto y siempre presente—, a «reaccionar de forma esteticista y oscurantista», según es propio del «*hermeneúein*» (*ibid.*, el subrayado es de Derrida).

Como puede verse, habría que haber sido muy ingenuo para «esperar» un diálogo entre ambos autores, tal como sugiere Giuseppe Mazzotta al leer *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*<sup>5</sup> («even the hope that a dialogue between them could occur was unrealistic») [«incluso la esperanza de que pudiera entablarse alguna vez un diálogo entre ambos estaba totalmente fuera de la realidad»]. Al poner frente a frente la hermenéutica y la deconstrucción sin ningún horizonte seguro de diálogo o de comprensión (que, como recuerda Gadamer, no presupone ni implica el acuerdo)<sup>6</sup>, se trataba sobre todo de dar cabida a un conflicto que, al obligar a los adversarios a abandonar sus respectivas guardias, podía crear las condiciones para que se produjeran nuevas aproximaciones entre ambos.

Para ello, era preciso que primero aceptasen substituir la negativa (*déni*) a enfrentarse por el reto (*défi*) de hacerlo. El hecho de que el «propio» encuentro confirmase, en realidad, esa negativa en detrimento del reto no puede considerarse, sin embargo, un fracaso, pues ahora el mutuo rechazo podrá interpretarse mejor, debido a las estrategias que el encuentro les obligó a poner en práctica. Lo confirman la primera publicación a la que dio lugar el encuentro<sup>7</sup> y el eco que suscitó —al respecto, la publicación en la que se encontraba la primera versión de esta contribución ha sido, sin lugar a dudas, un elemento muy importante<sup>8</sup>—, así como las publicaciones recientes de Gadamer. Hay que constatar, sin juzgar de antemano

<sup>5</sup> Cf. nota 1.

<sup>6</sup> H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 148: «Verständigung schliesst durchaus nicht Übereinstimmung ein. Im Gegenteil, wo Übereinstimmung besteht, bedarf es keiner Verständigung». [Trad. cast.: «El entendimiento no implica, en modo alguno, la coincidencia. Por el contrario, allí donde se da la coincidencia no hace falta el entendimiento».]

<sup>7</sup> P. Forget (ed.), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, Hans-Georg Gadamer, Jean Greisch und François Laruelle*, München, Wilhelm Fink Verlag, UTB 1257, 1984.

<sup>8</sup> Esa obra ha sido objeto de un comentario bastante detallado de Heinz Kimmerle titulado «Gadamer, Derrida und kein Ende», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 3, 1991, pp. 59-69.

su sentido, que dichas publicaciones prestan atención de forma bastante insistente a «Derrida», aportando de ese modo a la discusión nuevos argumentos<sup>9</sup>. ¿Cómo se comportaría la hermenéutica ante un pensamiento con tanta fuerza, que comparte sus intereses de lectura sin estar de acuerdo, en modo alguno, con su concepción de la misma? ¿Cómo reaccionaría Derrida ante una concepción del texto y de la interpretación que, pese a permanecer en el marco de la fenomenología, propone una reflexión sobre la lectura que, sin embargo, pone en tela de juicio el esquema de la búsqueda de un sentido oculto verdadero conciliado perfectamente «con la conciencia y con todo su sistema fenomenológico» (cf. *infra* 2. *La elección del terreno*)<sup>10</sup>?

## 1. REPETICIONES<sup>11</sup>

Aunque el propio encuentro, como «experiencia vivida» —más tarde, volveremos a abordar ese término—, no había sido precedido por ningún otro, tampoco era exactamente el primero que se producía. En efecto, hacia finales de los años setenta, había tenido lugar un debate entre Searle y Derrida, que tiene con nuestro encuentro suficientes rasgos en común como para resultar interesante dentro de la temática de la presente publicación. No es accidental que después de haber calificado de «improbable»<sup>12</sup> su discusión con Searle, Derrida comenzara las «tres preguntas» que hizo a Gadamer del siguiente modo: «Durante la conferencia y la discusión de ayer tarde, me pregunté si no se reduciría todo a *debates improbables*, objeciones y objetos inencontrables, por recoger algunos de los términos que acabamos de oír. Siempre me lo pregunto» (el subrayado es mío), haciéndose eco directamente de su experiencia con Searle (ya había indicado esa similitud en el título de mi introducción a *Text und Interpretation* [cf. nota 6]: «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte»). A ese encuentro siguió, asimismo, un enfrentamiento entre Derrida y Habermas<sup>13</sup>, motivado sobre todo por un libro de este último, que no deja de estar vinculado al debate con Searle, como el propio Derrida pone de relieve. El vínculo

<sup>9</sup> Véase, especialmente, además del texto que he mencionado, «Hermeneutik auf der Spur» (1994), «Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988, *Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 138-147), «Destruktion und Dekonstruktion» (1985, *Gesammelte Werke*, Band 2, pp. 361-372) y «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987, *Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 125-137). En este último texto, Gadamer señala que es con Derrida con quien tiene más puntos de partida en común, e insiste en el hecho de que, entre sus contemporáneos, Derrida es el único que lee a Heidegger en relación con Aristóteles, condición esencial a juicio de Gadamer (p. 125). Añade que el «punto conflictivo», propio de toda comunidad de pareceres, es la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger. En realidad, se trata de una consecuencia: el verdadero punto de conflicto entre Gadamer y Derrida consiste, en primer lugar, en la divergencia radical (irreductible) que existe entre sus modos de leer.

<sup>10</sup> «Gewiss teile ich mit Derrida die Überzeugung, dass ein Text nicht mehr von seinem Autor und dessen Meinen abhängt» [«Desde luego, comparto la convicción de Derrida de que un texto no depende ni de un autor ni de lo que diga»], en «Dekonstruktion und Hermeneutik», *op. cit.*, p. 141.

<sup>11</sup> El término «repetición» (*répétition*) tiene en francés dos sentidos que P. Forger emplea indistintamente al dar título al presente apartado: a) acción de repetir, de realizar una cosa hecha previamente y b) ensayo teatral de una obra antes de ser representada (N. del T.).

<sup>12</sup> J. Derrida, «Limited Inc. a b c», en *Limited inc.*, París, Galilée, 1990, p. 65.

<sup>13</sup> No es este el momento de abordar los términos de ese conflicto. Me permito remitir al lector interesado a los dos artículos en alemán que he dedicado al tema: «Das 'Gerede' vom performativen Widerspruch. Zu Habermas' Derrida-Kritik», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (3/1991) y «Interkulturalität und Monokultur. Zu Habermas' Derrida-Kritik II», en Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hrsg.), *Praxis interkultureller Germanistik. Forschung — Bildung — Politik*, München, Iudicium Verlag, 1993.

que existe entre el encuentro Gadamer/Derrida y el enfrentamiento Derrida/Habermas fue puesto de manifiesto por el propio Gadamer al tomar posición de un modo precipitado e, incluso, compulsivo en la introducción del segundo volumen de sus *Obras completas*, donde se atribuye a Habermas, en un nota añadida sin mayor argumentación a las pruebas de imprenta («Korrekturzusatz»), una «excelente crítica de Derrida» (*vorzügliche Derrida-Kritik*)<sup>14</sup>.

El principal interés de ese conjunto de conflictos consiste en poner de relieve una serie de pistas de lectura, donde cada elemento del enfrentamiento nos permite aclarar otros aspectos anexos o colindantes, presuponiendo, de ese modo, que podremos apreciar la línea medular del frente y asumiendo que los propios protagonistas no tienen todos la misma prisa ni el mismo interés por poner a la luz el eje principal del mismo (cf. nota 8). Se trata, por tanto, de procurar leerles leyendo sus propias lecturas, directas u obvias, y de situar aquí, en el centro de esa lectura, el dispositivo conflictivo Derrida/Gadamer, no para intentar hacerles dialogar por poderes una vez más, sino para ahondar en el desacuerdo y dar cuenta de la violencia, en ocasiones larvada, que preside sus conversaciones.

Para empezar, da fe de ello el *tratamiento* empleado por Derrida y Gadamer en su encuentro recogido en *Text und Interpretation*<sup>15</sup>. Ese trato pone de relieve la violencia en ocasiones discreta que sacude el mundo académico y que hay que saber leer a partir de aquellos «síntomas [que] nos incitan a descifrar las reglas, las convenciones y las costumbres que rigen el espacio académico y las instituciones intelectuales en las que debatimos y nos debatimos. Con o sin éxito, con un éxito siempre distinto, esas leyes 'contienen' y, por tanto, también descubren todo tipo de violencias»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band II, Tübingen, Mohr, 1986, p. 23. Téngase en cuenta que Gadamer se apresura a asimilar a Habermas a la hermenéutica, pues subraya, al respecto, que el debate entre la hermenéutica y la deconstrucción se ha convertido en algo muy vivo.

<sup>15</sup> «Guter Wille zur Macht I» y «Und dennoch: Macht des guten Willens». Ha de subrayarse que Derrida siempre se dirige a Gadamer haciendo referencia a su título de «profesor», cuya carga polémica resultará evidente a todo aquel que recuerde los comentarios de Derrida sobre el enfrentamiento Schapiro/Heidegger (cf. «Restitutions», en *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, especialmente p. 315). El procedimiento no es precisamente nuevo: Lessing ya había empleado ese giro, con una ironía más violenta, para referirse a Gottsched (cf. Philippe Forget, *Nouvelle histoire de la littérature allemande*, Paris, A. Colin, 1998, vol. I, p. 229). Gadamer, por su parte, cuando emplea el tratamiento de «señor», devuelve a Derrida a un ámbito estándar extrauniversitario. En contextos similares, la cortésia académica y la urbanidad no han de llevarnos a engaño. Recientemente, Derrida ha vuelto a emplear el procedimiento, de un modo más refinado, a propósito del «señor Manfred Frank», llamado de ese modo por haber declarado que los principales filósofos franceses eran un peligro para la juventud alemana (cf. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 222, nota). Después, aunque siempre en la misma nota, Derrida se vale de la «correspondencia privada» en la que Frank habría dado marcha atrás en sus declaraciones. Derrida le llama entonces «M. Frank», dejando en suspenso si se refiere al tratamiento de «señor» [en francés: «Monsieur», «M.】 o a «Manfred».

<sup>16</sup> J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», en *Limited Inc.*, op. cit., p. 202. Véase también p. 203: «Hay que reconocer la violencia, política o de cualquier otro tipo, tal como opera en las discusiones académicas o intelectuales en general. Al decir esto, no preconizo el desencadenamiento o la mera aceptación de esa violencia. Reclamo, en primer lugar, que se intente reconocerla y analizarla lo mejor posible, atendiendo a sus formas obvias o encubiertas, institucionales o individuales, literales o metafóricas, francas o hipócritas, con buena o mala conciencia. Y aunque, según creo, la violencia siga siendo de hecho (más o menos) irreductible, su análisis y el hecho de tener en cuenta de un modo sutil sus condiciones serán las actitudes menos violentas, quizás no violentas, y, en todo caso, las que mejor contribuirán a transformar las reglas jurídico-ético-políticas en la universidad y fuera de ella».

Por ejemplo, podemos preguntarnos, a modo de programa, cómo puede Gadamer, mucho tiempo después del primer encuentro y tras haber insistido tanto en su voluntad de comprender a Derrida, rechazar su trabajo mediante un ataque como éste: «Derrida spricht, *als ob er ein distanzierter Beobachter wäre*, von dem unendlichen Netz aller Zeichen und aller Verweisungen auf anderes. Das ist wahrlich die Sprache der Metaphysik auf der Basis des Nominalismus» (el subrayado es mío)<sup>17</sup>. Derrida, al ser leído (?) no sólo a partir de Husserl y de Heidegger, sino a partir de su relación con la teoría semiótica y con el estructuralismo, sería en cierto modo el cazador cazado, sujeto al nominalismo. Sin embargo, basta con releer a Derrida, por ejemplo ese antiguo texto titulado «La différence»<sup>18</sup>, que Gadamer podría haber leído, para recordar que en esa «estructura de remisión generalizada» de la que habla efectivamente Derrida (p. 25), no puede haber ni primera ni última instancia, ni, por tanto, un observador externo. La compleja conceptualización a la que se presta Derrida (volveremos a tratar posteriormente este punto a propósito de la «huella» y de su «lectura» gadameriana) mediante términos como «diferenzia» es fruto de una «estrategia que carece finalmente de finalidad» (p. 7) —quizás podría decirse, por tanto, que se trata más bien de una *estratagema*, término que Derrida emplea más adelante—, y que resulta necesaria, precisamente, por el hecho de que «ninguna verdad transcendente y presente fuera del campo de la escritura puede regular teológicamente la totalidad del campo» (p. 7). El cazador cazado no es el que parece, pues ¿cómo no iba a presentarse Gadamer como un «observador distanciado» si, en su experiencia de la lectura, determina con tanta facilidad un «centro» e, incluso, la «configuración de una totalidad», de un todo *presupuesto* en la evidencia confirmada de «la unidad del decir» (*die Einheit der Aussage*) («Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, pp. 161 y 166), conceptos y perspectivas que conllevan, evidentemente, un dominio del campo por una autoridad externa que se encuentra más tarde con un simulacro de lectura<sup>19</sup> que habría que oponer a «cierto vagabundeo en el trazado de la diferenzia»<sup>20</sup>, tal como de hecho se había programado en un principio? ¿Puede entenderse, en esas condiciones, el *páthos* gadameriano de «decir lo que es» como una negación global de esa actitud de dominio?

Pero volvamos a nuestro tema allí donde está en juego todavía el problema del programa y del movimiento de la diferenzia: ¿fue el encuentro de 1981 un «acontecimiento», tal como sigue suponiendo Mazzotta («event»)? Para Derrida, el acontecimiento conlleva una imprevisibilidad que exige constituirlo en cuanto tal a partir del «después»<sup>21</sup>. Frente a la tradición filosófica, esa concepción separa el concepto de «acontecimiento» del de «presencia». Para pensar el acontecimiento, habría que

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 158. [Trad. cast.: «Derrida habla de la red infinita que conforman todos los signos y todas las remisiones a algo otro como si fuera un observador distanciado. Se trata, realmente, del lenguaje de la metafísica que descansa en el nominalismo».]

<sup>18</sup> J. Derrida, «La différence», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 1-29.

<sup>19</sup> «Das geht durch viele Stationen, durch das Entziffern der einzelnen Buchstaben, die rechte Artikulation der Wortbildung [...]» (H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 161). [Trad. cast.: «Pasa por muchas estaciones, por el desciframiento de las distintas letras y por la correcta expresión de las formaciones léxicas [...]».]

<sup>20</sup> J. Derrida, «La différence», *op. cit.*, p. 7.

<sup>21</sup> Véase, en particular, «Scribble», prefacio al *Essai sur les hiéroglyphes* de Wartburg, París, Aubier-Flammarion, 1978.

partir de la diferencia, que determinaría, por tanto, el propio concepto de «acontecimiento». Voy a dejar por el momento aquí este problema, que introduce la diferencia a modo de respuesta, para abordar el problema afín de la «experiencia» (del arte o de la comprensión), que, según Gadamer, tanto en París como en cualquier parte, tanto en 1981 como posteriormente, nos vincula a todos, en la medida en que se trata de una «experiencia que todos tenemos». Negarlo, por tanto, sería exponerse (de modo inmediato) a la crítica aparentemente inapelable de la «contradicción performativa» (Apel, Habermas). Pero, ¿no consiste esa experiencia que todos tenemos en una experiencia diferente? ¿Nos permite el hecho de hablar de una «experiencia común» pensar en algo distinto a las *interpretaciones* de dicha experiencia? Al respecto, ¿no constituye lo que estamos haciendo aquí una prueba difícil de superar? ¿No corresponde rigurosamente lo que Gadamer describe como «Ausgangspunkt» y «Konfliktpunkt» (cf. nota 8) a lo que Derrida llama «las normas de una inteligibilidad mínima»<sup>22</sup>, que se encuentran sujetas, debido a la existencia de una relación de fuerza, a reinterpretación (sin la que nadie podría pretender ser comprendido o no por otro) y, por tanto, a un movimiento de remisión diferencial?

Para resumir de nuevo la discusión, voy a comenzar haciendo referencia a un pasaje de «Destruktion und Dekonstruktion» en el que Gadamer responde a una crítica de Manfred Frank sobre la validez de la perspectiva de la *Horizontverschmelzung*. También delineé esa crítica al final de los «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte», insistiendo en el carácter osado de la tesis y en el efecto de aumento producido por la perspectiva del resumen<sup>23</sup>. Gadamer responde del siguiente modo: «Es scheint mir ganz in die Irre zu führen, wenn man aus der Rolle, die ich der Überlieferung im Stellen von Fragen und im Vorzeichnen von Antworten zuerkannte, ein Übersubjekt macht und dann, wie Manfred Frank und Forget behaupten, die hermeneutische Erfahrung auf eine *parole vide* reduzierte. Das findet in 'Wahrheit und Methode' keine Stütze. Wenn dort von Überlieferung und Gespräch mit ihr die Rede ist, dann stellt dies kein kollektives Subjekt dar, sondern ist einfach der Sammelname für den jeweils einzelnen Text (und auch dies im weitesten Sinne von Text, so dass ein Bildwerk, ein Bauwerk, ja selbst ein Naturgeschehen darin befasst ist)»<sup>24</sup>.

Puede apreciarse cómo Gadamer, seguro de sí mismo y dominador de la situación, rechaza la crítica más que desactivarla. Sin duda alguna, la referencia a Lacan no es la mejor perspectiva para abordar de forma crítica el pensamiento de la tradición y del diálogo en Gadamer: el «discurso vacío» (*parole vide*), evidentemente, forma un sistema con el «discurso lleno» y, por ello, con el léxico y el ámbito de la filosofía de posguerra (tanto en Alemania como en Francia), constituido, por otra

<sup>22</sup> J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», *op. cit.*, p. 271.

<sup>23</sup> P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

<sup>24</sup> H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. II, p. 370. [Trad. cast.: «Creo que es un claro error convertir en un supersujeto el papel que he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Philippe Forget. Lo cual no encuentra base alguna en *Verdad y método*. Cuando en esta obra se habla de la tradición y del diálogo con ésta, no se hace referencia a ningún sujeto colectivo. Dicha tradición es el nombre común que empleamos a la hora de designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra 'texto', que incluye una obra plástica, una construcción e, incluso, un proceso natural)].

parte, en torno a conceptos como los de «autenticidad» y «verdad» que dan sentido a la noción de *alétheia* en Heidegger. El «discurso lleno» lacaniano se encuentra más próximo de lo que se cree a esa noción (además, es fácil confirmar al leer a Gadamer que el léxico de lo «lleno», precisamente, afecta de lleno a su propio texto). Criticar a Gadamer a partir de esas nociones supone, por tanto, situarse en un terreno homogéneo respecto a su pensamiento, pues tanto para Lacan como para Gadamer el hecho de hablar reclama una respuesta: «Vamos a demostrar que no se da el habla sin una respuesta, aunque sólo se encuentre con el silencio, con tal que haya un oyente, y que ése es el núcleo de su función en el análisis»<sup>25</sup>. Puede verse claramente cómo una observación de este tipo se inscribe en la perspectiva del diálogo, aunque se trate en este caso del diálogo particular del análisis. Es evidente, en todo caso, que tanto el «discurso vacío» como el «discurso lleno» se encuentran vinculados al horizonte de la respuesta. Pero mientras que el «discurso lleno» tiene como efecto «reorganizar las contingencias del pasado dándoles el sentido de necesidades por venir, tal como las constituye el escaso grado de libertad del sujeto mediante el que éste las hace presentes»<sup>26</sup>, en el discurso vacío «el sujeto parece hablar en vano de alguien que, pese a parecersele hasta el punto de confundirse con él, nunca se sumará a la asunción de su deseo»<sup>27</sup>. Más que al «vacío» (con todos los malentendidos que puede acarrear esa noción), dicho «discurso vacío» nos remite al conflicto y al desacuerdo que perturban la homogeneidad del decir. Por ello, puede decirse que quizás el «discurso vacío» requiere aún más una respuesta que el «lleno», pues la conciencia volverá a constituir, a partir de esa respuesta y aunque sea en forma de fantasma, la homogeneidad de su discurso. La reclamación de una respuesta, de diálogo, sería, por tanto, el *significante que niega* la unidad del discurso y de la conciencia, y el discurso vacío, el que trata de evitar la inhibición constitutiva del discurso. Por los motivos indicados, no tenemos por qué atenernos exclusivamente a la terminología lacaniana. El verdadero problema reside en saber si puede elaborarse un discurso crítico sobre la hermenéutica de Gadamer.

Tras considerar el argumento de que *Verdad y método* no da pábulo a dicha crítica, voy a tratar de demostrar, a partir de los valores que se exponen en dicha obra relacionados con el *prejuicio* y la *autoridad*, que la noción de «verdad» que rige el texto de Gadamer (verdad como *adaequatio*, no como *alétheia*) justifica claramente dicha crítica y motiva que la referencia de Manfred Frank a Lacan sea superflua, no que carezca de pertinencia.

## 2. LA ELECCIÓN DEL TERRENO

Para que un encuentro tenga lugar o pueda hacerlo, primero hay que disponer de un terreno relativamente común, que tendremos que evitar interpretar como *consenso*: su única función consiste en permitirnos formular preguntas a las distintas

<sup>25</sup> J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 247. Lo cual se corresponde con la siguiente opinión de Gadamer: «Erst die Antwort, die wirkliche oder die mögliche, macht ein Wort zu einem Wort» («Destruktion und Dekonstruktion», *op. cit.*, p. 365). [Trad. cast.: «Sólo la respuesta, real o posible, hace que una palabra sea tal».]

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 254.



posiciones, o a una posición a partir del dispositivo crítico de la otra. Lo cual quiere decir que el terreno nunca se escoge meramente ni se estabiliza de una vez por todas. Puede estar constituido solamente por la intersección que delinean los enfoques divergentes de una «misma» (?) problemática. Y mi primera observación crítica, que se refiere al posible «desacuerdo» del discurso hermenéutico, pone sobre aviso acerca de la existencia de un problema que parece reunir las condiciones requeridas.

Puede enunciarse del siguiente modo: tanto para la deconstrucción como para la hermenéutica (su pensamiento de la tradición), la «conciencia» no funda el terreno sobre el que se asienta o se establece. Para Derrida, la conciencia sería la ilusión de oírse hablar a uno mismo, de oír la propia voz al unísono. Para Gadamer, que no renuncia a la conciencia o a algunos de sus predicados, la ilusión consistiría en pensar que la conciencia puede eludir la constitución previa de la tradición.

Aunque constituye un mínimo común denominador, el terreno que hemos perfilado, como ya se habrá visto, no es, por ello, neutro. Por una y otra parte, se encuentra determinado por numerosos prejuicios, no sólo distintos sino divergentes en su mayoría, comprendidos los que se refieren a la relación existente entre dichos prejuicios y el inconsciente, motivo que resulta inevitable en un ámbito como éste: hablamos, en el caso de Derrida, de la necesidad de ponerse a prueba en el propio discurso crítico, pues esas fuerzas no pueden teorizarse previamente<sup>28</sup>, o del anuncio programático por parte de Gadamer de un ley discriminatoria que nos permita distinguir los prejuicios productivos de los paralizantes.

Se trataba de un terreno común, pero no neutro. Era necesario, evidentemente, que uno de mis huéspedes «recibiese» al otro. Pero detengámonos brevemente en esa expresión, «mis huéspedes». ¿Traduce apropiadamente la complejidad de la situación? Para que pudiese decir «mis huéspedes», también era preciso que, debido a un prejuicio activo, uno de ellos aceptase mi invitación o, dicho de otro modo, le concediese su hospitalidad. Así son las cosas: siempre somos el huésped de nuestro o de nuestros huéspedes, por ello «mis huéspedes» siempre se escribe entre comillas. Esa observación plantea una dificultad, una aporía esencial a toda reflexión sobre la recepción: toda reflexión de este tipo presupone, en primer lugar, que ella misma haya sido recibida o acogida (aceptemos *en este punto y de modo provisional* estos términos como sinónimos), es decir, que se encuentre *ya comprendida* en lo que señala y practica.

La forma del encuentro, determinada quizás por una necesidad más profunda<sup>29</sup>, quiso que fuese Gadamer quien recibiese a Derrida en París e hiciese el saque de centro con su conferencia titulada *Texto e interpretación*; de ese modo, se le daba la

<sup>28</sup> Cf. Glas (Paris, Galilée, 1974) y, más concretamente, lo que se comenta respecto a la elección de terreno en el *corpus* hegeliano: «Esa elección no es, precisamente, inocente. Depende no sólo de segundas intenciones teóricas, sino también, sin duda alguna, de *motivaciones inconscientes* que hay que *poner en juego y a trabajar*, pues no es posible ninguna teorización previa» (p. 6, la cursiva es mía).

<sup>29</sup> Pienso, por ejemplo, en la disposición constitutiva de la hermenéutica, que consiste en exponerse a todo lo que se le presenta, como condición de la autenticidad de su experiencia: «Die hermeneutische Erfahrung muss sich als echte Erfahrung alles, was ihr gegenwärtig wird, zumuten. Sie hat nicht die Freiheit, vorgängig auszuwählen und zu verwerfen» (*Wahrheit und Methode*, p. 439). [Trad. cast: «La experiencia hermenéutica tiene que exponerse, como experiencia genuina, a todo lo que se le presenta. No tiene la libertad de elegir y de desechar de antemano».] Falta por saber si la deconstrucción «se le presenta». Adelantemos solamente la siguiente frase: la deconstrucción no se presenta. Lo cual puede constituir, a su vez, una «experiencia».

ventaja de orientar la discusión en torno a los temas que él mismo había elegido (la interpretación, la buena voluntad, el juego de palabras, la metáfora, etc.). Pero es el momento de explicar también la elección del tema en torno al cual se reunieron al día siguiente Gadamer, Derrida y otros invitados<sup>30</sup>. En un pasaje de su *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*<sup>31</sup>, el hoy difunto Ernst Behler señala que la principal contribución de Derrida a *Text und Interpretation*, es decir, su texto «Interpretar las firmas», dedicado a Nietzsche y a Heidegger, «parece salirse del contexto» de la discusión del coloquio. Piensa, al respecto, que Derrida «eligió» ese tema, al igual que Gadamer había elegido el de su conferencia de la víspera. Pero no fue así. Aprovecho la ocasión para describir la génesis de esa elección.

Estaba previsto que el coloquio se dividiera en dos partes: la primera estaría constituida por la conferencia de Gadamer, seguida de una discusión con el público, y la segunda, al día siguiente, reuniría a los participantes en torno a un texto común que cada uno analizaría a su modo, exponiendo su o sus concepciones de la lectura y exponiéndose a las observaciones de los demás participantes. Derrida, en un primer momento, había dejado en manos de Gadamer la elección de dicho texto. Éste propuso un fragmento de Heráclito, que pudiera interpretarse describiendo su «Wirkungsgeschichte». Una vez que se informó a Derrida de la propuesta, comentó que «se trataba sin lugar a dudas de una bella elección», pero que le era imposible, en un lapso de tiempo tan corto, preparar en serio una discusión en torno a ese tema. Me pidió, por tanto, que propusiera a Gadamer «un texto de Nietzsche, de Heidegger o, por qué no, del propio Gadamer». Como era de esperar, este último rechazó la posibilidad de centrar el debate en uno de sus propios textos, propuso que nos reuniéramos en torno a un texto de Nietzsche y me pidió que hiciera al respecto alguna propuesta. Elegí varios textos que giraban en torno al problema de la lectura, e intenté incluir en esa selección un pasaje abordado por Derrida en *Éperons*, donde pone de relieve su diferencia con Heidegger, con el objeto de permitir a Gadamer tomar posición respecto a esa postura. Derrida aceptó, de entrada, mi propuesta, que permitía a su juicio «una lectura reticular». Gadamer, por el contrario, rechazó la elección, arguyendo que los textos «no eran lo bastante ricos» como para propiciar un debate. Seguidamente, hizo una contrapropuesta que se mantenía completamente en el marco de la de Derrida, si bien no se elegía ningún aspecto del mismo: «el Nietzsche de Heidegger»; propuesta que, evidentemente, Derrida aceptó en el acto.

Estas aclaraciones ponen de manifiesto que, contrariamente a la impresión que le causó *Text und Interpretation* a Ernst Behler, la contribución de Derrida abordaba exactamente el tema convenido. Pero dichas aclaraciones también ponen de relieve otro aspecto: al orientar la elección hacia la relación «Nietzsche-Heidegger», Derrida trataba de situar el debate en un marco que le posibilitase, tal como he recordado detalladamente al comienzo de este ensayo, enjuiciar de forma negativa la hermenéutica. Escogió un *corpus* que le permitiera presuponer que la hermenéutica, al enfrentarse a él, no daría cuenta de sí misma.

<sup>30</sup> Mis otros invitados eran Manfred Frank, Jean Greisch, Hans-Robert Jauss y François Laruelle.

<sup>31</sup> Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, p. 159.

### 3. COMPRENSIÓN DE LA BUENA VOLUNTAD

En la argumentación de su conferencia, Gadamer situó el debate bajo la influencia de la «buena voluntad» (*guter Wille*) y precisó a continuación que entendía ese término en el sentido del *eumeneis élenchoi* platónico, es decir, no del deseo de tener razón y, para ello, de poner de relieve las debilidades del discurso del otro, sino, por el contrario, de la disposición a reforzar su punto de vista al atender a lo mejor de su pensamiento. Esa concepción, a su juicio, no es esencialmente ética ni voluntarista, sino una «mera constatación» —expresión que presupone la fe en un discurso que dice lo que es—, que, en última instancia, dependería, por tanto, de la «experiencia hermenéutica» detrás de la que Derrida entrevé todo el mecanismo de la metafísica (puede apreciarse, en este punto, que la referencia repetida de Gadamer a «esa experiencia que todos tenemos» se emplea siempre como un contraargumento, implícito o no, que no satisface, no obstante, las condiciones cognitivas que le convertirían realmente en un argumento: síntoma de que la «experiencia hermenéutica» se presenta, en el discurso de Gadamer, como una verdad que siempre se fundamenta en otra)<sup>32</sup>.

La elección de ese modo de «acometer» el problema se pone de relieve claramente en su estrategia: la «buena voluntad» presupone el acuerdo sobre las condiciones de la comprensión, pues Derrida aceptaba encontrarse con Gadamer, pensaba éste, para intentar comprenderle, no para sortearle de un modo u otro (existen modos de zafarse de alguien más radicales que el mero hecho de evitarle). Y Gadamer ve su punto de vista reforzado por la «avalancha» de preguntas que le formula Derrida: quien hace preguntas ha de presuponer que el otro estará dispuesto a aceptarlas como tales y a responderlas. Podría añadirse, incluso, lo siguiente: Gadamer, debido a ese hecho, puede *confirmar* perfectamente la existencia de cierto tipo de consenso entre él y Derrida, aunque ambos acepten, por otra parte, la idea de la falta de un consenso previo entre sus posiciones respectivas; el acuerdo sobre la falta de consenso sigue siendo una especie de consenso.

En efecto; pero dicho «consenso» no determina en modo alguno el desarrollo del mismo, por los motivos mencionados anteriormente a propósito de la «experiencia», pues algunas posiciones se adoptan sin llegar a intervenir la propia idea de «consenso». No es cierto que la práctica interpretativa de Derrida, aunque no pueda adherirse (como es evidente) al *léxico* de la «buena voluntad», sea completamente distinta. Al leerle, incluso me ha sorprendido la minuciosidad y la paciencia con la que «destruye» un texto determinado de la tradición filosófica, siguiéndolo hasta el límite de su «lógica», tan lejos como sea posible y sin fiarse de sus protocolos de lectura. La divergencia entre Gadamer y Derrida se encuentra, por tanto, en otro nivel: mientras que el concepto de «comprensión» defendido por Gadamer es igual, no al discurso consciente, sino a una coherencia de carácter unitario homogénea

<sup>32</sup> Gadamer, incluso, contraviene sus propias descripciones de la experiencia hermenéutica que constituiría la «buena voluntad»: aunque uno de sus argumentos consiste en decir que, cuando se produce una conversación entre interlocutores que hablan lenguas diferentes, existe siempre un momento, aunque los hablantes apenas comprendan la lengua en la que se expresa el otro, en el terminarán entendiéndose en la misma lengua, nosotros tuvimos en el encuentro de París la experiencia inversa, pues Gadamer, después de intentar responder a Derrida en francés, continuó hablando en alemán.

respecto a la estructura de la «conciencia» hermenéutica, Derrida considera que esos límites son filosofemas *susceptibles de ser deconstruidos*, en la medida en que participan de forma «activa» en la elaboración de un discurso. Toda la lógica de una lectura «deconstruccionista» no puede ser aceptada por la hermenéutica porque abre el texto más allá de sus propios límites: «Tenemos un 'sistema' y el texto. En dicho texto, existen grietas o recursos que no pueden dominarse mediante el discurso sistemático: en un momento determinado, este último no puede dar cuenta de sí. Emprende espontáneamente su propia deconstrucción. De ahí la necesidad de llevar a cabo una interpretación interminable, activa, comprometida con una micrología del escalpelo fiel y violenta al mismo tiempo [...]»<sup>33</sup>. La conversación de París, sin duda alguna, endureció la oposición, en la medida en que, al ser interpelado en nombre del «continuum» de la comprensión, Derrida le opuso una «interrupción de la relación» como condición de posibilidad. Pero Gadamer no se dio cuenta del hecho de que esa respuesta reconocía la existencia de la comprensión y de la relación, aunque les asignase un lugar diferente en el dispositivo derridiano, nunca simple y siempre, al menos, doble. La actitud de Derrida no es meramente transgresora respecto al ámbito de la metafísica, como sigue creyendo Gadamer, sino que, al situarse en el límite de ese ámbito (al que su lenguaje, como él mismo subraya en distintas ocasiones, todavía se encuentra vinculado irreductiblemente), lleva a cabo *al mismo tiempo* el ademán de comprender y el desplazamiento o la superación radical de dicha comprensión. Se trata de lo que Derrida señalaba con todas sus letras en una entrevista de 1967 recogida en *Positions*: «[...] intento respetar, por tanto, lo más rigurosamente posible la relación interna y regulada que existe entre estos filosofemas o epistememas, tratando de desplazarlos sin daño alguno hasta que no resulten pertinentes, hasta su agotamiento o su clausura»<sup>34</sup>.

Por ello, la lectura de los textos *también* conlleva para él estructuralmente tener en cuenta «la ley de sus conflictos internos, de su heterogeneidad, de sus contradicciones, y que no se vea sólo de forma estética el discurso filosófico que lleva en sí mismo la historia de las oposiciones en la que se desplazan, a menudo a ciegas, el formalismo crítico y la hermenéutica psicoanalítica. Al igual que Nietzsche, hay que reinterpretar la interpretación»<sup>35</sup>.

Si lo anterior no carece de pertinencia, Derrida ha de poder aceptar, por tanto, hasta cierto punto, la lógica gadameriana de la «buena voluntad», lo cual modifica sus preguntas a la defensiva de 1981. Ahora bien, puede encontrarse una confirmación de esto mismo en una entrevista titulada «La démocratie ajournée», de la que apareció una versión abreviada en *Le Monde de la Révolution française*, nº 1 (enero 1989) y cuya versión íntegra, a la que aquí me refiero, fue publicada en forma de anexo en el breve ensayo titulado *L'autre cap*<sup>36</sup>. El alejamiento en el tiempo (más de diez años) y el hecho de que el tema no estuviese relacionado directamente hacen

<sup>33</sup> J. Derrida, «Entretien avec Christian Descamps (Le Monde, 31 janvier 1982)», en *Entretiens avec Le Monde*, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984, pp. 83 y ss.

<sup>34</sup> J. Derrida, «Implications. Entretien avec Henri Ronse», en *Lettres françaises*, nº 1211, 6-12 de diciembre de 1967. Recogido posteriormente en *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 14 y ss.

<sup>35</sup> J. Derrida, «qual quelle», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 362.

<sup>36</sup> J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991. La entrevista mencionada se encuentra en pp. 103-124; la cita sobre la «buena voluntad», en p. 123.

que esa respuesta, a mi modo de ver, nunca se haya leído en cuanto tal. Pero también ha de decirse que todo sucede de un modo muy rápido, de un modo que, a mi juicio, se asemeja a una figura casi deportiva, a una variante de la «zancadilla» a la que Derrida dice (a propósito de Habermas, creo) tener cariño de un modo especial y que entiende, en primer lugar, en el sentido que se le da en el deporte y, concretamente, en el fútbol. He aquí la f(r)ase, que voy a desglosar y pasar a cámara lenta: «Dado que la buena voluntad (indispensable) nunca será suficiente para cambiar las cosas, que ya no dependen de una lógica de la mera 'conciencia' [...]».

Todo lo que venimos diciendo tiene lugar en ese paréntesis que, en función del principio de la contrazancadilla que llamamos «túnel» en la jerga deportiva, hace pasar la buena voluntad entre las piernas del hermeneuta, que esperaba todo menos esto, es decir, que se reconociese de golpe la buena voluntad y que además se señalase que es «indispensable». Falta por lograr que pase también, junto a la buena voluntad, el razonamiento de Derrida: ¿cómo algo que resulta «indispensable» puede, al mismo tiempo, mostrarse insuficiente para «cambiar las cosas»? En realidad, no existe ninguna contradicción ni ninguna tensión entre ambas afirmaciones: el hecho de que algo sea *siempre indispensable* implica, por el mismo motivo, que *nunca sea suficiente* y que no pueda ser elevado, en ningún caso, al rango de condición de posibilidad.

#### 4. REINTERPRETAR «EL» PSICOANÁLISIS

En estas condiciones, sólo nos queda apreciar el modo en que se pone a prueba la «buena voluntad» hermenéutica. Para ello, el encuentro de París puede servirnos de pretexto, debido a la conversación que se produjo sobre el psicoanálisis como método de lectura. Derrida no dejó de preguntar a Gadamer sobre ese punto, que había sido abordado en la discusión de la conferencia de éste, pero lo hizo al precio de caer en un malentendido: Derrida presupuso, de forma manifiesta, la posición de Gadamer al identificarla, de entrada, con la de la «hermenéutica psicoanalítica». Por ello, le sorprendió que pudiera plantearse un discurso de carácter voluntarista y, al mismo tiempo, reivindicar una lectura psicoanalítica, que sólo puede disolver la noción de «voluntad», aunque sea «buena». Ahora bien, si el psicoanálisis, más allá del tratamiento terapéutico, sólo puede ser, según Lacan, un método «que lleva a cabo el desciframiento de los significantes *sin considerar ninguna forma de existencia presupuesta del significado*»<sup>37</sup>, es evidente que Gadamer y su hermenéutica sólo pueden ser completamente impermeables; una posición que, por otra parte, ha sido afirmada por Gadamer en más de una ocasión. ¿Dónde se produce, entonces, el malentendido?, ¿se trata sólo de un malentendido? Sólo responderemos esas preguntas analizando el discurso de Gadamer, no su posición presupuesta o juzgada de antemano.

El ángulo de ese análisis, en este punto, será inverso al de Derrida. No vamos a preguntarnos «¿qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para

<sup>37</sup> J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 748 (la cursiva es mía).

un discurso similar a éste?»<sup>38</sup>, sino ¿cómo comprende «el» psicoanálisis un discurso que presupone que la «buena voluntad», en un sentido no voluntarista, es la condición de la comprensión?

El tema del psicoanálisis apareció en la discusión a la que dio lugar la conferencia de Gadamer, tras una serie de preguntas sobre los criterios de la buena comprensión. Me pareció necesario preguntarle a Gadamer cómo se llevaba a cabo, a su juicio, la comprensión de aquellos textos cuyo significado supera claramente la comprensión regida por los principios hermenéuticos, como sucedía, por ejemplo, con el texto de Trakl. La respuesta de Gadamer, en resumen, fue la siguiente: se amplía el contexto de la comprensión y se analizan todos los elementos de los que se dispone, por ejemplo, la biografía, como hace el psicoanálisis.

Desde luego, el psicoanálisis se presenta aquí como una continuación, tras la huella de la lectura hermenéutica, y se integra por anticipado a ésta como su ampliación potencial. Y si hemos de referirnos al respecto a un escrito, léase lo que se dice sobre el contexto en uno de los textos de Gadamer que se ha incluido en este volumen: «Wir folgen dem hermeneutischen Grundsatz, nach dem grösseren Zusammenhang zu fragen. Was lehrt uns der Kontext über den Text?»<sup>39</sup>; o lo que se dijo con anterioridad en la página 44 de *Text und Interpretation*: «In der Tat hat sich die erzählende Literatur des Genres des Traums wie des Märchens bemächtigt, z.B. in der deutschen Romantik. Aber das ist eine ästhetische Qualität, die im Spiel der Traumphantasie in dieser Weise genossen wird und natürlich eine literarästhetische Interpretation erfahren kann. Dagegen wird das gleiche Phänomen des Traumes *Gegenstand einer ganz andersartigen Interpretation*, wenn man hinter den Fragmenten der Traumerinnerung *einer wahren Sinn* zu enthüllen sucht, der sich in der Traumphantasien nur maskiert und der Entschlüsselung fähig ist» (la cursiva es mía)<sup>40</sup>. Vemos con claridad que Gadamer rechaza totalmente una lectura psicoanalítica de la estética y de la interpretación literarias, pero describe el psicoanálisis (concebido únicamente como una terapia que nos permite restablecer una relación homogénea con uno mismo y con otro, y, por tanto, conforme a la ley construida del *continuum* de la comprensión) en función de las intenciones de la hermenéutica clásica, a saber, en función del desciframiento o de la decodificación de un sentido presuntamente «auténtico».

Como puede verse, la hermenéutica de la buena voluntad no se encuentra en condiciones de impulsar «el» psicoanálisis hacia su o sus lógicas, y el síntoma más evidente de ello es el uso singular del término (*el* psicoanálisis), que identifica

<sup>38</sup> Al igual que en el caso de las «tres preguntas» mencionadas anteriormente, cito el texto original francés (inédito) de «Guter Wille zur Macht I» (*Text und Interpretation*, op. cit., p. 57). [Philippe Forget olvida que ese texto se publicó en francés hace unos años: J. Derrida, «Bonnes volontés de puissance. (Une réponse à Hans-Georg Gadamer.)», en *Revue internationale de philosophie*, nº 151, 1984, pp. 341-343 (N. del T.).]

<sup>39</sup> H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», en *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 168. [Trad. cast.: «Sigamos el principio hermenéutico de preguntarnos por el contexto más amplio. ¿Qué nos enseña el contexto sobre el texto?».]

<sup>40</sup> Trad. cast.: «En realidad, la literatura narrativa se ha apoderado del género de los sueños y del cuento, como sucedió, por ejemplo, en el romanticismo alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El fenómeno de los sueños, en cambio, se convierte en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta poner de manifiesto detrás de los fragmentos del sueño evocado el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación» (N. del T.).

especularmente el objeto «psicoanálisis» con un discurso hermenéutico presuntamente homogéneo. El malentendido de Derrida consiste también, por tanto, como tuve la oportunidad de señalar<sup>41</sup>, en «entender demasiado bien». La diferencia se encuentra en el tono. Para Derrida, orientado sin duda alguna por la sospecha anunciada en *Éperons* de que el psicoanálisis siempre resulta demasiado hermenéutico (cf. la cita de la p. 110 recogida en la introducción de este ensayo) y teniendo en mente probablemente el discurso de Ricœur sobre el tema, Gadamer introducía el psicoanálisis en su discurso de forma afirmativa, mientras que su intención, en realidad, era negativa y quizás, incluso, negadora<sup>42</sup>.

## 5. AUTORIDAD DEL PREJUICIO Y PREJUDICIO DE LA AUTORIDAD

A través de este episodio, hemos hecho en todo caso la *experiencia* de los límites de la buena voluntad hermenéutica. Hemos visto, por otra parte, que la ruptura no excluye, sino todo lo contrario, que el pensador (del texto) acompañe a su pensamiento (su significado) más agudo o potente. De hecho, puede convertirse en su reactivación, no en la circularidad del hecho de volver a las raíces, a una verdad unitaria y continua, sino, alternativamente, en el cortocircuito «delirante»<sup>43</sup> del injerto: la divergencia, por tanto, se encuentra ante todo en el acto de captar la unidad<sup>44</sup> (y no puede interpretarse como mala voluntad o mala fe deconstructiva: esa sospecha, alimentada por una observación de Gadamer en la que reprocha a Nietzsche y a Derrida caer en contradicción consigo mismos al escribir algo que pretende ser comprendido<sup>45</sup>, sitúa el debate en un terreno ético que Gadamer, sin embargo, elimina de su concepción de la buena voluntad...).

El acto de captar la unidad (del que depende el «Vorgriff der Vollkommenheit» gadameriano) plantea una pregunta en este punto que, en realidad, venía imponiéndose desde el principio: la del o de los prejuicios. ¿Tiene la buena voluntad hermenéutica, según pretende, la capacidad de acogerse a sus prejuicios constitutivos, que

<sup>41</sup> Cf. mi nota introductoria a «Text et interprétation», en H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, pp. 238-239.

<sup>42</sup> El malentendido es tanto más sorprendente, cuanto que al preguntarme, en mi breve introducción a la conferencia de Gadamer, por «los factores que han impedido en Francia hasta ahora la recepción de Gadamer y de su filosofía», había tratado de alertar contra una interpretación incorrecta de este tipo, recordando por una parte lo que había llamado «pantalla heideggeriana» (en los dos sentidos del término «pantalla») y, por otra, «la idea de que la hermenéutica de Gadamer se difunde en Francia a través de la filosofía de Ricœur. Pienso que hay que desechar completamente ese malentendido [...]» (esta cita corresponde a la transcripción de la grabación suministrada entonces por el *Goethe Institut*). Recuerdo también que, al escuchar la respuesta de Gadamer a mi pregunta sobre Trakl, también pensé por un instante que su discurso volvía a introducir el psicoanálisis en la hermenéutica.

<sup>43</sup> Etimológicamente, delirar significa «salirse de la *lira*, del surco» que acoge la buena semilla, así como la «buena» escritura, según comenta Sócrates en el *Fedro*.

<sup>44</sup> La deconstrucción no niega la unidad, pues sabe que el deseo de unidad no es algo inferior al propio deseo. Lo que se pone en duda es la posibilidad de asumir la unidad y, *a fortiori*, la unidad como presupuesto que hace que todo resulte homogéneo.

<sup>45</sup> El argumento en sí mismo es discutible. Al menos, puede ser cuestionado, precisamente, a partir de los textos de Nietzsche; por ejemplo, cuando escribe que sólo lo hace para ser comprendido por unos pocos. Respecto a Derrida, uno de los motivos de su escritura consiste en «nublarse». Recientemente, tras un encuentro organizado por los «*Carrefours de l'Odéon*» (26 de febrero de 1996), Derrida «confesó» que le gustaba no ser comprendido, al menos de forma inmediata. Pero bastaría con leer *La carte postale* (1980) para figurárselo.

somos más que *tenemos* o, por variar la conocida frase de Heidegger sobre el lenguaje, que nos tienen, en todos los sentidos del término, más que tenerlos<sup>46</sup>? ¿No interrumpe el acto de captar la unidad, precisamente, el momento crítico, lo que motiva que dicho acto sea incapaz de poner en crisis (*krínein*: juzgar decisivo) los prejuicios constitutivos de la comprensión, mientras que, contradictoriamente, se presupone un juicio distintivo entre los buenos y los malos prejuicios, es decir, entre los prejuicios productivos y los que ocultan la realidad?

Pero no nos precipitemos al hacer esa crítica. Volvamos a leer cuidadosamente, en primer lugar, la argumentación de Gadamer, que es fundamental en la economía de su hermenéutica. Cuando llegue el momento, enfrentaremos ese texto a una reflexión de Derrida que aún no había sido publicada cuando se produjo el encuentro<sup>47</sup>.

Se trata de un pasaje decisivo de *Wahrheit und Methode* (citado desde ahora en el texto como *WM*, seguido directamente de la indicación de la página). En el mismo, Gadamer se opone frontalmente a la *Aufklärung*, definida (en singular, al igual que el psicoanálisis) como un pensamiento completamente hostil, debido a un prejuicio cientificista, al prejuicio, del que, no obstante, no escapa, pues éste se convierte, por el contrario, en la condición general insospechada de su discurso y, en cierto modo, en su condición de posibilidad. Al decir esto, Gadamer compara ese discurso con una «Entmachtung der Überlieferung» (*WM* 255), con una «desactivación de la tradición». Una vez asentado el terreno, lleva a cabo una «rehabilitación del prejuicio» y de la «autoridad», noción que le es consustancial (*WM* 263). De ese modo, evita la crítica que le hacía Habermas, quien le reprochaba emplear el reconocimiento de la estructura prejudicativa de la comprensión para imponer una rehabilitación del prejuicio *en cuanto tal*<sup>48</sup>, pues si la base es la que ha descrito Gadamer, la rehabilitación del valor potencial del prejuicio (y no del propio prejuicio) pasa necesariamente por una fase de inversión. Al hacer esto, no decide de antemano invalidar el juicio de Habermas: sólo aplaza la decisión, al hacer necesario el examen de varios problemas nuevos. Resulta cansado y, sin embargo, siempre necesario recordarlo: toda inversión de una demostración sigue estando sujeta al sistema en el que se lleva a cabo, y, por tanto, lo confirma en lugar de quebrantarlo. Esa experiencia sólo puede evitarse si añadimos a la inversión una *separación*, un salto a un lado que posibilite desarrollar una lógica o una sistemática distintas<sup>49</sup>.

En este plano y también, por tanto, desde una perspectiva estratégica y metodológica, sería conveniente analizar la descripción gadameriana del prejuicio como estructura que constituye la comprensión, pues Gadamer no duda en ningún

<sup>46</sup> Al leer esa frase, se apreciará que Gadamer, en una de sus sentencias más citadas («In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr», en *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 261. [«En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino nosotros quienes pertenecemos a la historia»]. La traducción publicada dice lo siguiente: «En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino nosotros, por el contrario, quienes le pertenecemos», *op. cit.*, p. 298.)), sólo varía, en realidad, el axioma heideggeriano que acabamos de mencionar, el cual a su vez sólo varía una proposición idéntica de Hegel sobre la Idea...

<sup>47</sup> J. Derrida, «Préjugés», en *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

<sup>48</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, p. 283.

<sup>49</sup> Sobre la necesidad estratégica de esa separación, véase J. Derrida: «[...] si desde el principio no se ponen de relieve claramente una lógica o un espacio distintos, la inversión reproduce y confirma al revés lo que ha combatido», en *Entretiens avec Le Monde*, *op. cit.*, p. 85.



momento del hecho de que el prejuicio constituya el pensamiento, el cual a su vez no puede hacer caso omiso de la historicidad. Eso es lo que lleva a Gadamer a otorgar al prejuicio una dignidad ontológica: «Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber» (WM 261). [«Lo que se presenta bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón, como prejuicio restrictivo, pertenece, en realidad, a la propia realidad histórica.»] «Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins» (*ibid.*). [«Por ello, los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la efectiva realidad histórica de su ser.»]

La actitud de Gadamer se inscribe, a su vez, en un contexto prejudicial (no en el sentido de «lo que ha de preceder al juicio», sino en el sentido de «lo que lo engloba *a priori*»). Aunque aún no se sabe *cómo*, sí se sabe *lo que* pretende esa argumentación: la rehabilitación de la autoridad y de la tradición mediante la crítica de un pensamiento —la *Aufklärung*— que trata de «superarlas» (WM 260) «globalmente» a través de la disolución analítica de los prejuicios.

Gadamer, por tanto, comienza recordando que el prejuicio, a lo largo de su historia, no ha sido sólo el concepto negativo con el que a menudo tendemos a identificarlo, a saber, un juicio prerreflexivo que puede compararse con una idea recibida. En términos jurídicos, el prejuicio es una «decisión previa al juicio definitivo», que puede influir, evidentemente, en el juicio, pues ambos son homogéneos; pero la negatividad virtual sólo puede ser constituida, no afecta a la estructura del prejuicio en cuanto tal (WM 255). De ahí la distinción entre «prejuicio» y «juicio erróneo», y la siguiente constatación lapidaria: «Es gibt *préjugés légitimes*» (*ibid.*)<sup>50</sup>. Obsérvese en este punto, sin sacar todavía todas las consecuencias, que esa proposición conlleva una restricción: también existen prejuicios ilegítimos y la tarea de la comprensión hermenéutica consiste, precisamente, en no dejar que se desarrollen (WM 261). Dicha tarea implica, por tanto, que se aborden los prejuicios discriminando entre los «legítimos» y los «ilegítimos», y que en última instancia resulte operativa, por tanto, una ley que posibilite cribarlos.

Llevemos esa observación al ámbito de la argumentación. Para la *Aufklärung*, sólo la seguridad metodológica, el fundamento de la razón, confiere al juicio su dignidad (WM 255). Pero el propio Gadamer lleva a cabo una reivindicación similar cuando, al comienzo de su exposición, defiende que una comprensión metódica consiste en «controlar sus anticipaciones llevándolas a la conciencia» (WM 254), «algo que, en todo caso, exige la conciencia histórico-hermenéutica» (*ibid.*). Un poco más adelante comenta lo siguiente: «Das Verstehen kommt nun aber erst in seine eigentliche Möglichkeit, wenn die Vormeinungen, die es einsetzt, nicht beliebige sind» (WM 252). [«El comprender sólo alcanza su posibilidad más propia cuando

<sup>50</sup> Gadamer, mediante ese rasgo diferencial que supone el hecho de recurrir a otra lengua, hace alusión elípticamente a la teología: en el siglo XVII, se llamaban en Francia «prejuicios legítimos» [*préjugés légitimes*] a los prejuicios (hechos o pasajes bíblicos) que confirmaban la legitimidad de la propia religión (catolicismo/protestantismo). ¿No es sorprendente que Gadamer, mediante la ausencia de remisión histórica, extienda la pertinencia de esa configuración dogmática al problema del prejuicio *en general*? ¿Y no lo es aún más cuando advertimos que, en ese mismo momento, se estaba elaborando el discurso propiamente filosófico sobre los prejuicios negativos (*anticipationes, praedispositiones*)? ¿No se asemeja demasiado, en última instancia, esa absolutización apodíctica a un argumento de autoridad?

las opiniones previas que pone en juego no son indiferentes.»] Es cierto que la crítica sólo tiene peso aquí si las «anticipaciones» pueden identificarse de un modo u otro con el prejuicio, como parece ser el caso. La anticipación no es, evidentemente, el prejuicio, pues no es un contenido, sino el movimiento de la comprensión *in actu*. Sin embargo, el *Vor-* de *Vorurteil* conlleva cierto vínculo sistemático entre el prejuicio y la anticipación. ¿Podría decirse que el prejuicio es la anticipación *en forma de juicio*?

Tanto para Gadamer como para la *Aufklärung*, el prejuicio presupone, paradójicamente, la posibilidad de juzgarlo, de ponerlo ante sí mismo para juzgarlo, a partir de una instancia discriminatoria (en el caso de Gadamer) que, por tanto, le precedería: un juicio que consistiría en un pre-prejuicio completamente distinto al prejuicio. ¿No hemos definido, de ese modo, sin pretenderlo, el propio lugar de la *conciencia*?

Al respecto, el notable análisis de la relación oculta entre el discurso (llamado «romántico») de Schleiermacher y el de la *Aufklärung* es esclarecedor: Gadamer, en efecto, aprecia un acuerdo objetivo entre ambos discursos (prejuicios opuestos); acuerdo que se pone de relieve indirectamente en la distinción llevada a cabo por Schleiermacher entre los «prejuicios por prevención» (*Vorurteile aus Befangenheit*) y los «prejuicios por precipitación» (*Vorurteile aus Übereilung*). Sólo los primeros tienen, para Schleiermacher, un valor metodológico y son duraderos (*dauernd*)<sup>51</sup>, mientras que los segundos sólo serían momentáneos (*momentan*) (WM 262). A partir de esa actitud selectiva, que sólo puede darse, podríamos decir, sobre el telón de fondo del prejuicio temporal (según el cual lo «duradero» tendría *a priori* más valor que lo «efímero»: en todo caso, es sabido que Freud ha tratado de refutar este aserto en la esfera de lo Bello, cf. el texto *Vergänglichkeit*)<sup>52</sup>, Gadamer argumenta del siguiente modo: el hecho de hablar de prejuicios de los que estaríamos «prendidos» e incluso «presos» (ésta es la raíz de *befangen*) conlleva juzgar o prejuzgar los prejuicios a partir de su disolución (*Auflösung*) o de su aclaración (*Aufklärung*) (WM 263). Lo cual sólo sería válido, por tanto, para los «unberechtigten Vorurteile», para los prejuicios ilegítimos: Schleiermacher, por tanto, sólo vería ese tipo de prejuicios, y de ese modo cumpliría el programa maximalista de la *Aufklärung*. Gadamer se presentaría aquí, consiguientemente, como el opositor de Schleiermacher.

Al respecto, señalaremos dos cosas:

— En primer lugar, puede aplicarse el mismo razonamiento, su primera parte, al discurso del propio Gadamer, como ha podido apreciar anteriormente el lector a propósito de nuestra observación sobre la proposición «Es gibt *präjugés légitimes*».

<sup>51</sup> La nueva traducción oficial dice «permanentes» (p. 299), lo cual sólo motiva que se carguen aún más las tintas.

<sup>52</sup> Texto de 1915. Escrito en primera instancia con vistas a su publicación en la obra colectiva *Das Land Goethes* (1916). Freud habla en él de la exigencia de eternidad (*Ewigkeitsforderung*) que depende del deseo y no de la realidad. Invierte el *tópos* barroco y comenta sobre la marcha que el hecho de limitarse a la mera posibilidad del goce significa en realidad un incremento del valor de lo Bello. Este texto está rodeado por la guerra, que interviene en la argumentación hasta el punto de poner en riesgo la validez de la tesis (por ejemplo, cuando Freud espera que el sentimiento de duelo por el patrimonio cultural originado por las destrucciones será superado algún día y que entonces «reconstruiremos todo lo que ha destruido la guerra, quizás sobre cimientos más sólidos y de forma más duradera que antes» [*Wir werden alles wieder aufbauen, was der Krieg zerstört hat, vielleicht auf festem Grund und dauerhafter als vorher*]).

— A continuación, también se ha puesto de relieve que los «prejuicios legítimos» —salvo cuando se los mantiene *stricto sensu* en su contexto dogmático inicial, algo que no hace Gadamer<sup>53</sup>— requieren ser propuestos por un acto discriminatorio de la razón. Por tanto, resulta erróneo concluir, como hace Gadamer de forma precipitada, que sólo hay para Schleiermacher prejuicios ilegítimos, confundiendo dichos prejuicios con la necesidad de su aclaración. El hecho de cobrar conciencia de un prejuicio no presupone en modo alguno que sea ilegítimo, a no ser que se reduzca *a priori* el pensamiento de Schleiermacher a esquemas racionalistas. Un prejuicio de este tipo, si hemos entendido bien a Gadamer, si le hemos entendido lo suficiente —a riesgo de perderse o de perderle—, significa que un prejuicio, para ser legítimo, *no tiene necesidad de ser aclarado*. Si ésta es la conclusión a la que nos llevan los esfuerzos de rehabilitación de Gadamer, hay que admitir evidentemente que se encuentra en total contradicción con el presupuesto metodológico del que hablábamos anteriormente; pero, por otra parte, la descripción que hace Gadamer de la relación existente entre el prejuicio y la autoridad confirma esa conclusión. ¿Cómo aclarar este doble problema?

Precisamente, Gadamer vuelve a introducir el argumento de autoridad al hablar de la confusión mencionada hace un momento: si también hay prejuicios «legítimos» (y, en este caso, lo dice literalmente: «autorizados legalmente», *berechtigt*), el problema de la autoridad descansa en nosotros (WM 263). Ahora bien, la respuesta es de sobra conocida: «Es gibt *préjugés légitimes*». Lo cual convierte el problema de la autoridad en algo *inevitable y superfluo al mismo tiempo*, como pone de relieve al respecto la reorientación de su argumentación.

Gadamer reprocha a Schleiermacher el hecho de no apreciar el posible contenido de verdad de los prejuicios respecto a la autoridad (WM 262/263), siendo la noción de «verdad» consubstancial a la de autoridad («Dass unter den Vorurteilen, die den in Autoritäten Befangenen erfüllen, auch solche sein können, die Wahrheit haben —*das lag doch im Begriff der Autorität von Hause aus drin*— kommt Schleiermacher überhaupt nicht mehr in den Sinn»). [«A Schleiermacher ni siquiera se le pasa por la cabeza que entre los prejuicios que confirman los que se encuentran sujetos a autoridades pueda haber también algunos que sean verdaderos, *algo que se encuentra implícito en el propio concepto de autoridad*»] No es menos cierto que Gadamer simplifica o, mejor dicho, homogeneiza demasiado sistemáticamente la relación autoridad/verdad, convirtiéndola en una especie de puente de doble sentido, sin ver o querer ver o poder querer ver que esa relación no puede ser meramente simétrica: la autoridad no puede presuponerse, plantearse previamente o ser juzgada de antemano como aquello que acoge la verdad. Por el contrario, es ésta (sin tener en cuenta, en este punto, todas las preguntas que se plantean en torno a este concepto) la que tiene autoridad, la que da lugar a ella, y no la autoridad (provenza de donde provenga, ¿de dónde proviene?) la que establece *sui generis* lo que será considerado verdadero.

<sup>53</sup> La pregunta que podemos plantearnos entonces es la siguiente: ¿separa Gadamer de su raíz dogmática esos prejuicios o, por el contrario, dicha raíz, bien nutrida (mantenida oculta), endurece el discurso de Gadamer sobre los prejuicios y la autoridad?

Por otro lado, Gadamer se precipita de nuevo al ver en la *Aufklärung* únicamente el rechazo sistemático del prejuicio. Esa concepción no puede ser defendida por quien haya leído la respuesta de Moses Mendelssohn en *Über die Frage: was heisst Aufklärung*, de la que voy a extraer, precisamente, el pasaje que se refiere a la relación del prejuicio con la verdad, que ha de regular nuestra relación con dicho prejuicio: «[...] so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren und lieber das Vorurteil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben. Freilich ist diese Maxime von jeher Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken. Sooft man das Verbrechen greifen wollte, rette es sich ins Heiligtum. Allein demungeachtet wird der Menschenfreund in den aufgeklärtesten Zeiten selbst noch immer auf diese Betrachtung Rücksicht nehmen müssen. Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch von Missbrauch scheidet»<sup>54</sup>. Este pasaje pone también de manifiesto que la defensa del prejuicio no se limita, como piensa Gadamer, a la corriente cristiana de la *Aufklärung*. Una vez más<sup>55</sup>, confirmamos que ese singular sistemático que emplea Gadamer a la hora de hablar de «die Aufklärung» se corresponde con una actitud de dominio, dominada por una argumentación prejudicial, para llevar a cabo dicha argumentación.

Ese aspecto se hace notar también en la descripción de la autoridad y de su relación con el prejuicio veritativo.

El hecho de tener en cuenta una autoridad, comenta Gadamer, es decir, una persona que «tiene» autoridad, no conlleva una abdicación de la razón, sino un acto de (re)conocimiento (*Anerkennung und Erkenntnis*, WM 263) del juicio superior de otro. El reconocimiento no es ciego, confirma un conocimiento, es el acto de la propia razón, que se conoce lo suficiente como para reconocer también sus propios límites (WM 264). Por ello (?), Gadamer puede afirmar que la autoridad no es conferida (*verliehen*) a alguien (la nueva traducción oficial dice: «no se recibe», p. 300), sino adquirida, lograda por él (*erworben*)<sup>56</sup>. Esa afirmación, cuyo contenido veritativo no vamos a analizar aquí, tiene la función explícita de comenzar a llevar a cabo una objetivación del prejuicio, previa necesariamente al razonamiento posterior y, por tanto, homogénea respecto al mismo, pues el comienzo de la descripción no puede dejar de plantear una objeción, que Gadamer no evita. Dicha objeción consistiría en decir que el reconocimiento de la autoridad no tiene por qué descansar en un acto racional, en la *impresión* que me causa el razonamiento de otro, sino en una razón muy distinta, inconsciente, por ejemplo. ¿Cómo elegir entonces? La respuesta de Gadamer ha de leerse primero en el propio texto: «Die Vorurteile, die

<sup>54</sup> *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart, Reclam, 1974, p. 7 (la cursiva es mía). [Trad. cast.: «[...] de ese modo, el ilustrado amante de la virtud procederá con precaución y con cuidado, tolerando el prejuicio en lugar de rechazarlo junto con la verdad que se encuentra firmemente arraigada en él. Bien es cierto que esta máxima ha sido siempre el arma defensiva de la hipocresía, y que le debemos unos cuantos siglos de barbarie y de superstición. Cada vez que se quería atrapar el crimen, se refugiaba en lo sagrado. Pero, a pesar de ello, la persona humanitaria de las épocas más ilustradas seguirá respetando esa consideración. Resulta difícil, cuando no imposible, encontrar la línea divisoria entre el uso y el abuso.»]

<sup>55</sup> Cf. las observaciones respecto «al» psicoanálisis.

<sup>56</sup> Esta problemática depende de una perspectiva que puede compararse con la que opera en la descripción de la *Horizontverschmelzung*, que cae, por tanto, bajo el mismo tipo de crítica.

sie [las autoridades] einpflanzen, sind zwar durch die Person legitimiert. Ihre Geltung verlangt Eingenommenheit für die Person, die sie vertritt. Aber eben damit werden sie zu sachlichen Vorurteilen, denn sie bewirken die *gleiche* Eingenommenheit für eine Sache, die auf andere Weise, z.B. durch gute Gründe, die die Vernunft geltend macht, zustande kommen kann. Insofern gehört das Wesen der Autorität in den Zusammenhang einer Lehre von den Vorurteilen, die von dem Extremismus der Aufklärung befreit werden muss» (*WM* 264, el subrayado es mío). [«Es cierto que los prejuicios que establecen [las autoridades] están legitimados por una persona, y que su validez exige la aceptación de la persona que los representa. Pero es así, precisamente, como se convierten en prejuicios objetivos, pues producen la aceptación de una cosa; aceptación que podría haberse producido de otras maneras, por ejemplo, partiendo de los buenos motivos que aduce la razón. En esa medida, la esencia de la autoridad pertenece al contexto de una doctrina de los prejuicios que ha de quedar liberada de la postura extrema de la Ilustración.»] 1. Las autoridades que «establecen» los prejuicios sólo pueden hacerlo al ser reconocidas en función de un prejuicio (evidentemente favorable, *Voreingenommenheit für*), pero 2. Debido a eso, precisamente, dan lugar a prejuicios objetivos (*sachlich*) —la gramática de la frase deja entrever también que las autoridades pueden convertirse, a su vez, en prejuicios objetivos—, y, al mismo tiempo, la objeción planteada por Gadamer se elimina, se oculta en una mera analogía («aber eben damit [...] denn [...] die gleiche Eingenommenheit»).

Esperábamos que Gadamer, una vez llegado este punto de su argumentación, señalase por fin cómo elegir entre los buenos y los malos prejuicios. Pero no es así: lo que apreciamos es que ese reconocimiento presupone un prejuicio favorable respecto a la persona que «tiene la autoridad», y que dicho prejuicio motiva que la elección sea superflua, pues los prejuicios resultan «objetivos», precisamente, a partir de ese prejuicio favorable. La razón de todo ello reside en que los prejuicios objetivos dan lugar al mismo prejuicio favorable respecto al objeto o a la causa (*Sache*) que defiende la autoridad; un prejuicio favorable o una adhesión prerreflexiva que también podría establecerse, comenta Gadamer, de otro modo, por ejemplo, mediante los buenos motivos que aduce la razón.

Tenemos buenas razones para preguntarnos lo siguiente: ¿no es perfectamente circular un razonamiento de estas características?, ¿no confirma únicamente su propia intención o su propia condición previa, a saber, el poder objetivo (del prejuicio) de la autoridad? ¿Y no se está diciendo con ello lo contrario de lo que señalaba Gadamer hace un momento, a saber, que el reconocimiento no se confiere, sino que se adquiere? En lugar de ser algo que podamos diferenciar, ¿no se presenta el prejuicio de la autoridad, que es, a juicio de Gadamer, algo más que un prejuicio entre otros (tanto el prejuicio proyectado sobre la autoridad como el que emana de ella), como un prejuicio absoluto, *objektual* más que *objektivo*, lo que posibilita llevar a cabo la economía de la razón en función de una analogía? Finalmente, esta última confusión explicaría por qué puede Gadamer oponerse a la «Aufklärung» y, al mismo tiempo, repetir, al negarla, la aporía sobre la división entre los buenos y los malos prejuicios, entre el buen y el mal uso del prejuicio (cf. la cita de Moses Mendelssohn).

El razonamiento de Gadamer se apoya en cierta concepción de la verdad, como

adecuación de la persona a lo dicho y de lo dicho a la persona, y, por tanto, también en cierta concepción de la coherencia (evidentemente, todo ello descansa en un prejuicio transmitido por la autoridad de la tradición, que sólo consiste en esto y que sólo nos interesa en la medida en que podamos examinarlo). Ese examen puede comenzar relacionando lo anterior con una observación de Derrida en la que pone de relieve —algo que se encuentra íntimamente relacionado con nuestro propósito— que «la verdad como *adaequatio* se encuentra vinculada esencialmente al juicio, a la proposición, es decir, *se fundamenta* en un descubrimiento no judicativo, prejudicativo, en otra verdad»<sup>57</sup>.

Ahora puede apreciarse mejor la aporía en la que se ve envuelto Gadamer, y comprender por qué su hermenéutica sólo puede en este punto encontrarse con la crítica (comprobada) de la ausencia de una ley fiable que nos permita diferenciar los prejuicios<sup>58</sup>. Pero también podemos llevar a cabo un desplazamiento de la crítica: ya no se trata ahora de constatar meramente, como tantos otros, que la hermenéutica gadameriana no ha promulgado una ley de la diferenciación, ni tampoco de preguntarse cómo podría concebirse una ley de ese tipo tras superar la hermenéutica, pues ambas seguirían siendo homogéneas. La nueva pregunta que podemos plantearnos en este momento es la siguiente: ¿por qué esa hermenéutica no puede dejar de plantearse el problema de la ley de la diferenciación y, *al mismo tiempo*, seguir sin encontrar una respuesta? La elaboración de esta pregunta ha de permitirnos concebir una interpretación general del texto, que recorrería las exclusiones dogmáticas de la «hermenéutica filosófica». Su propósito podría llamarse *textonómico*, y su «objetivo», que no es único, una *textonomía*<sup>59</sup>.

El criterio, la ley de la diferenciación, sólo puede ser, en la lógica desarrollada por Gadamer, del orden de la razón y de la conciencia (*cf. supra* las citas de *WM*). Ahora bien, hemos esbozado, en nuestra lectura crítica, la idea de que esas autoridades se encuentran subordinadas, al tratar de demostrarlas, a la autoridad del prejuicio, lo que les deja sin credibilidad para poder diferenciar unos prejuicios de otros. De hecho, la autoridad razón/conciencia<sup>60</sup> sólo parece tener en Gadamer el valor de una llamada a la legitimidad («Es gibt *präjugés légitimes*»); pero cuando apela de ese modo a la legitimidad, Gadamer olvida que el prejuicio es *heterogéneo* respecto a la razón y a la conciencia, y *también*, por tanto, respecto a una conciencia teórica o simplemente metodológica.

Volvamos a retomar el argumento: por una parte, el prejuicio ha de ser llevado a la conciencia por la razón (las buenas razones de la razón), o llevado a la razón por la conciencia (metodológica, histórico-hermenéutica). Nos encontramos, en este punto, en el ámbito judicativo, donde se distingue entre los buenos y los malos prejuicios. Por otra parte, la autoridad nos permite llevar a cabo la economía del juicio, pues el prejuicio en favor de la autoridad confirma *a priori*, por así decirlo, lo

<sup>57</sup> J. Derrida, «Préjugés», *op. cit.*, p. 96.

<sup>58</sup> *Cf.*, por ejemplo, R. Warning, *Rezeptionsästhetik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1975, pp. 21 y ss.

<sup>59</sup> Se trataría de partir del principio de que el texto *elabora la ley a la que se somete*, más allá del horizonte de espera del lector, y de que esa ley requiere ser refrendada por la lectura. Una concepción de este tipo altera completamente, como mostraremos posteriormente, la lógica de la estética de la recepción.

<sup>60</sup> Este par constituye la base de la actitud fenomenológica y logocéntrica. Al menos, se trata de la tesis que organiza la última gran obra de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

que las buenas razones de la razón también podrían enunciar a su modo. El juicio de la conciencia y de la razón, como reivindicación metodológica, da paso al *prejuicio* del prejuicio desde el momento en que se trata de describir una relación efectiva con el (buen) prejuicio a través del valor de la autoridad, olvidándose de ese modo la necesidad de elaborar la criteriología de la ley de la diferenciación. ¿Existe, como parece ser el caso, incoherencia en el discurso, una contradicción entre la teoría y la práctica? La criteriología puede olvidarse al precio de tener que plantear una nueva serie de (ad)ecuaciones entre la autoridad y la tradición, entre ésta y la libertad y, por último, entre la libertad y la historia: «In Wahrheit ist Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selbst» (WM 265). [«En verdad, la propia tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia.»] Esa libertad también nos lleva a aceptar nuestras costumbres: «Sie [die Sitten] werden in Freiheit übernommen» (WM 265). [«Son [las costumbres] asumidas en libertad.»] Por ello, la noción de «prejuicio» puede echarse a un lado en este punto, y deja de ser necesario el volver a pensar en una posible ley de diferenciación que le concierna. La afirmación de la aceptación libre de nuestras costumbres se convierte en algo extremadamente preocupante, cuando la consideramos más allá de la argumentación circular (y, por tanto, restauradora) de Gadamer. Lessing, que pasa por ser una autoridad ilustrada, se muestra menos olvidadizo respecto al prejuicio cuando, en un relato, en un «cuento», hace decir a Natán que no seguimos una de las tres religiones reveladas en lugar de las otras dos debido a un acto de libertad, sino a causa de un prejuicio histórico: «Denn gründeten alle sich nicht auf Geschichte? / Geschrieben oder überliefert! — Und / Geschichte muss doch wohl allein auf Treu / Und Glauben angenommen werden? — Nicht? — / Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn / Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen? / Doch deren Blut wir sind? / doch deren, die / Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe / Gegeben? [...] Wie kann ich meinen Vätern weniger, / Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. — / Kann ich von dir verlangen, dass du deine / Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht / Zuwidersprechen? Oder umgekehrt. / Das nämliche gilt von den Christen. Nicht? —»<sup>61</sup>. La libertad, de hecho, como podemos ver, sólo interviene posteriormente, para reconocer a las otras religiones un valor o, mejor dicho, una legitimidad igual a la de la religión en la que hemos sido educados. Asimismo, nuestra libertad no está en juego en el hecho de aceptar las costumbres de nuestro país; interviene, por el contrario, más allá de los prejuicios, dados y adquiridos al mismo tiempo, ineludibles en todo caso, para hacernos ver su relatividad concreta y prevenirnos contra su universalización, proclamada u ocultada.

La reivindicación de diferenciación *rechazada* por la hermenéutica gadameriana esconde de hecho (literalmente) otra postura, que consiste en legitimar cierta práctica de la interpretación, que encerrada en «sus» prejuicios (que, como veremos, siempre son solamente los suyos), dedica toda su atención, aparentemente, a un

<sup>61</sup> G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, III/7: «Pues, ¿no se basan todas en la historia? ¿Escrita u oral! Y la historia, ¿no hay que aceptarla acaso sólo por confianza y fe? ¿No es así? ¿Y cuál es la fidelidad y la fe de la que uno duda menos? ¿No es la de los suyos? ¿No es la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor? [...] ¿Cómo es posible que crea a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo exigirte que desmientas las mentiras de tus antepasados para que no contradigan las de los míos? O al revés. Lo mismo vale de los cristianos. ¿No es así?».

método inexistente; actitud que produce la ilusión de que se tienen en cuenta de forma crítica los prejuicios constitutivos de la práctica de los hermeneutas: cebo hermenéutico.

A partir de aquí, podemos poner en tela de juicio radicalmente la pretensión de universalidad de esa actitud y de esa práctica, que se encuentra en todo momento en el *páthos* autolegitimador de Gadamer. Una hermenéutica que se fundamenta *exclusivamente* en la rehabilitación de sus propios prejuicios y, por tanto, en una serie de exclusiones (por ejemplo, del «significante», eliminado *a priori* del diálogo, pues Gadamer comenta que sólo se interesa por el «alma» del interlocutor, no por las «palabras» que emplea) no puede, por definición, ser universal. A mi juicio, Gadamer responde implícitamente a esta cuestión en sus *Comments on Dallmayr and Derrida* (publicados posteriormente con el título *Dekonstruktion und Hermeneutik*) cuando argumenta a partir del diálogo del siguiente modo: «Dass ein Gespräch überall dort ist, wo immer und worüber immer und mit wem immer etwas zur Sprache kommt, ob dies nun ein anderer ist oder ein Ding, ein Wort, ein Flammenzeichen (Gottfried Benn) — das macht die Universalität der hermeneutischen Erfahrung aus. Es ist keine Inkonsequenz darin, dass diese Erfahrung selber die der eigenen Grenzen in sich schliesst. Im Gegenteil. Die Universalität der hermeneutischen Erfahrung geht mit der tatsächlichen Begrenztheit aller menschlichen Erfahrung und mit den Grenzen, die unserer sprachlichen Kommunikation und Möglichkeit der Artikulation gesetzt sind, bestens zusammen»<sup>62</sup>. Pero, ¿no repite Gadamer en esta «respuesta», invirtiéndolo simplemente, el prejuicio fundador de la hermenéutica, el postulado de la universalidad del diálogo? Evidentemente, un diálogo (o, mejor dicho sin duda, su fantasma) siempre puede tener lugar en todas partes, no sólo entre seres racionales, y podemos hacer la experiencia de los límites de la comprensión; pero Gadamer parte aquí de la experiencia «particular» de los límites, y no del postulado de la universalidad, para universalizar de inmediato esa «experiencia» particular, estableciendo una relación de adecuación absoluta entre la experiencia de los límites y los límites de toda «comunicación humana», lo cual conlleva siempre la conversión en algo absoluto y universal de un campo en sí mismo particular, el de la comprensión en el diálogo y el de cierta interpretación de la «comunicación», que sólo existe, a su vez, a partir de un dispositivo de exclusión<sup>63</sup>. La lógica argumentativa de Gadamer consiste en que el postulado de la universalidad desemboca en la descripción de una «experiencia» o en que la experiencia se encuentra en armonía con el postulado: se trata de una universalidad cerrada sobre sí misma, *pues sólo existe a condición de universalizar sus propios prejuicios constitutivos*. Una práctica interpretativa de este tipo ya no puede, por tanto, ser activa, es decir, transformadora,

<sup>62</sup> [Trad. cast.: «El hecho de que haya una conversación cada vez que algo viene al lenguaje recurrentemente, sea a propósito de lo sea, sea con quien sea, ya sea algo otro, una cosa, una palabra o el signo de una llama (Gottfried Benn), constituye la universalidad de la experiencia hermenéutica. No hay ninguna inconsecuencia en que esta experiencia lleve consigo sus propios límites. Al contrario, la universalidad de la experiencia hermenéutica va unida a la efectiva limitación de toda experiencia humana, a los límites impuestos a nuestra comunicación humana y a su posibilidad de expresión.】 Gadamer responde aquí implícitamente al argumento que había esbozado en «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte», *op. cit.*, p. 13.

<sup>63</sup> Cf. al respecto las primeras líneas del texto de Jacques Derrida «signature événement contexte», en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.



pues sólo se origina en ella misma o, más exactamente, en un prejuicio fundador que no puede identificarse sencillamente con el pensamiento que contiene, pues, según la lógica todopoderosa de la verdad como *adaequatio* a la que se encuentra sometido el pensamiento de Gadamer, éste ha de asumir el prejuicio fundador (hasta el punto de no verle como prejuicio), el cual, al mismo tiempo, se mantiene por su parte (como prejuicio fundador) a una distancia inalcanzable para este pensamiento. Podría decirse que lo ha *incorporado* y quizás, incluso, que lo ha *encriptado* hasta el punto de que el propio Gadamer ya no se reconoce en él.

En este punto, podemos preguntarnos si el término «prejuicio fundador» no es una contradicción en sí y si no sería preferible hablar de «prejuicio fundador», pues el término «prejuicio» presupone un juicio, y, por tanto, lógicamente, sería ese juicio el que desempeñaría el papel de elemento fundador, no el prejuicio. Sin embargo, sigo empleando esa expresión, precisamente, porque me parece que corresponde a la lógica de la verdad como *adaequatio*: aunque la otra verdad, la instancia absoluta (por ejemplo, la Idea platónica) sobre la que se fundamenta *toda* verdad, comenzando por la que se identifica con ese movimiento, no es responsable ante ninguna instancia, constituye el prejuicio absoluto en función del que se juzga de antemano la verdad como *adaequatio*. En este sentido, la verdad como *adaequatio* se encuentra «vinculada esencialmente al juicio». Por decirlo de un modo lapidario: *la verdad de la verdad como adaequatio consiste en identificar el juicio con el prejuicio*. Eso es lo que el pensamiento gadameriano no puede pensar. Hemos visto por qué esta hermenéutica no puede plantearse la cuestión de la ley de la diferenciación entre los buenos y los malos prejuicios, pues consiste en una filosofía de la conciencia. Ahora comprendemos mejor por qué tampoco podía responder a esa cuestión. Y también estamos en condiciones de comprender por qué la práctica interpretativa en la que desemboca dicha hermenéutica afirma y niega al mismo tiempo su dimensión judicial, *oculta* en el postulado de la universalidad de la «comprensión»: la perspectiva de la pregunta «¿podemos *distinguir* entre buenos y malos prejuicios?», que presupone la posibilidad de una ley de la diferenciación, se sitúa fuera del juicio, conlleva la imposibilidad del mismo. Si existiese esa ley, si pudiésemos responder *de hecho* a esa pregunta formulando los términos de dicha ley, todo juicio sería imposible o, mejor dicho, «no habría juicio. Existiría, como mucho, un conocimiento técnico, la aplicación de un *código*, la apariencia de una decisión, un proceso falso o, incluso, un relato, un simulacro narrativo a propósito del juicio»<sup>64</sup>.

## 6. LECTURAS DE GADAMER: PAUL CELAN Y MALLARMÉ

Para (no) terminar, habría que retomar sistemáticamente los «ejemplos» que pone Gadamer en *Text und Interpretation*, que son tanto *argumentos*, como ilustraciones en apoyo de sus tesis (y que, por ello, conllevan una nueva actitud de dominio). Habría que analizar, por ejemplo, el lugar que ocupa en su planteamiento

<sup>64</sup> J. Derrida, «Préjugés», en *La faculté de juger*, op. cit., p. 94. En este punto, se ve confirmada, al mismo tiempo, la hipótesis puesta en duda por Gadamer de que su hermenéutica se encuentra vinculada, de forma oculta evidentemente, pero constitutiva (oculta por ser constitutiva), a la perspectiva ideal-cientificista del código, el cual, por principio, nunca es indescifrable.

el concepto de «ironía», que es desplazado del campo textual y confinado, posteriormente, en el de los «antitextos» (p. 42), y oponerle una concepción de la ironía considerada como «la pregunta que plantea el lenguaje al lenguaje»<sup>65</sup>. Habría que retomar la descripción del «juego de palabras», que apunta evidentemente a la escritura derridiana<sup>66</sup>, y mostrar que el mero hecho del hablar del «juego de palabras» vuelve a introducir una pretensión de conciencia y de inteligibilidad que no se encuentra vinculada con la «máquina» derridiana, que prohíbe la confusión entre el juego de lenguaje intencional y el «encuentro aleatorio, ese posible encuentro entre heterogeneidades que comienza a producir sentido y a hacer época»<sup>67</sup>. Habría que retomar, a su vez, todo lo que dice Gadamer sobre los «conceptos» derridianos en los textos publicados recientemente, por ejemplo, sobre la *huella*, reducida al acto de mostrar una línea («[...] die Linie, die zeigende Spur»)<sup>68</sup> [«[...] la línea, la huella indicadora»] completamente homogénea respecto a la ontología<sup>69</sup>. Asimismo, habría que interesarse de cerca por el argumento final de Gadamer sobre el sentido que hay que dar a *scheinen* en el último verso del poema *Auf eine Lampe* de Mörike, que ha sido objeto de una polémica muy conocida que habría que reconsiderar en su conjunto, pues quizás pueda hacerse algo más que respaldar la interpretación de Heidegger, más importante seguramente en la argumentación que la de Staiger, pero dedicada igualmente a seleccionar un único sentido<sup>70</sup>.

Sin embargo, dejaré a un lado esos argumentos en esta ocasión, así como otras preguntas que las pocas páginas que me quedan sólo me permitirían a duras penas plantear con rigor. Me contentaré con desarrollar, también de forma aún insuficiente, una breve observación sobre Paul Celan que hace Gadamer al final de *Text und Interpretation*; una observación aparentemente periférica para el propio Gadamer, pues se encuentra inscrita en una «digresión» (p. 51). No obstante, el objeto de esa

<sup>65</sup> R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 74.

<sup>66</sup> Cf. lo comentado recientemente: «Derrida unternimmt diese Destruktion immer wieder, in unzähligen Brechungen, Zerstörungen und Wortspielen, die den Redesinn auf den Kopf stellen» [«Derrida emprende reiteradamente esa destrucción (*Destruktion*) mediante innumerables refracciones, destrucciones y juegos de palabras que ponen cabeza abajo el sentido del discurso»], en «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule», *Gesammelte Werke*, op. cit., Band 10, p. 201. Este pasaje también nos permite confirmar que *Destruktion* tiene en Gadamer, cuando se trata de Derrida, el sentido castellano de destrucción (*Zerstörung*), mientras que se insiste, por otra parte, en que para Heidegger no se trata de una *Zerstörung*. Respecto a la idea de un sentido que se encuentra «en la cabeza», hablaremos de ello cuando nos detengamos en Gadamer, Celan y Derrida.

<sup>67</sup> J. Derrida, *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986, p. 70. También podríamos comentar lo que sucede con la capacidad de seguir el propio juego del texto (lo que he llamado posteriormente *co-errar*, cf. P. Forget, «Du sens comme un à la coerrance ou: comment lire le 'retour du fils perdu'», en *Rainer Maria Rilke et Les Cahiers de Malte Laurids Brigge. Écriture romanesque et modernité*, Paris, A. Colin, 1996) para entregarse a lo que decide y firma (*signe*) en la lengua (siempre *de otro*), que sólo podemos *citar* (*consigner*), y, por tanto, nunca *recibir* en el sentido de la estética de la recepción.

<sup>68</sup> H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en *Gesammelte Werke*, op. cit., Band 2, p. 371.

<sup>69</sup> Para confirmarlo, basta con leer algunos pasajes de «Hermeneutik auf der Spur». La huella es descrita aquí de un modo clásicamente fenomenológico: forma parte de los restos, de los fragmentos separados violentamente de un «todo» que no dominamos. (Gadamer lo dice explícitamente, pero ello no invalida lo que yo decía anteriormente sobre su actitud de dominio respecto al todo: la comprensión impone sus criterios (de coherencia, de unidad, etc.) al todo, posibilita encontrarse siempre en él, poner todo «en pie».)

<sup>70</sup> Véase al respecto el debate entre Heidegger y Staiger que se encuentra en *Die Kunst der Interpretation* y cuya traducción francesa ha sido recogida en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Heidegger: «Sur un vers de Mörike. Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger (1951)», en *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, 1983 (Livre de Poche, pp. 79-80).

digresión, el eslabón argumentativo que supone en el marco de las observaciones sobre el «juego de palabras» y el protocolo implícito que conlleva respecto a cierta lectura de Mallarmé (otro «ejemplo» en el que me detendré someramente) dan una importancia suficiente a esa observación y a los desarrollos a los que puede dar lugar como para que pueda contentarme con esa referencia, sin reducir por ello indebidamente la perspectiva de la lectura. Con el objeto de que se perciba mejor lo que quiero decir, voy a citar dos breves frases en el ámbito argumentativo al que pertenecen: «Wieder anders ist es, wo dichterische Rede weder den Fluss des Erzählens noch das Strömen des Gesanges noch dramatische Darstellung bildet, sondern sich bewusst im Spiel der Reflexion ergeht, zu deren Spiegelungsspielen das Aufsprengen von Redeerwartungen geradezu gehört. So kann in sehr reflektierter Lyrik das Wortspiel eine produktive Funktion übernehmen. Man denke etwa an die hermetische Lyrik von Paul Celan. Doch muss man sich auch hier fragen, ob sich nicht der Weg solcher reflexiven Aufladung von Worten am Ende im Ungangbaren verlieren muss. Es fällt doch auf, dass etwa Mallarmé Wortspiele wohl in Prosaentwürfen, wie in *Igitur*, verwendet, aber wo es sich um den *vollen* Klangkörper dichterischer Gebilde handelt, kaum mit den Worten spielt. Die Verse von *Salut* sind gewiss vielschichtig und *erfüllen* Sinnerwartung auf so verschiedenen Ebenen wie der eines Trinkspruchs und einer Lebensbilanz, zwischen dem Schaum des Champagners im Glase und der Wellenspur schwebend, die das Lebensschiff zieht. Aber beide Sinndimensionen lassen sich in der gleichen Einheit von Rede als die gleiche melodische Sprachgebärde vollziehen» (pp. 49 y ss., *vollen* y *erfüllen* los he subrayado yo, Ph. F.). [«También el caso es diferente cuando el discurso poético no origina el flujo de la narración, ni el desarrollo del canto, ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras, de ese modo, puede ejercer una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Es el caso de la lírica hermética de Paul Celan. Pero también hay que preguntarse, en este punto, si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo impracticable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos en prosa, como *Igitur*; pero cuando forma orquestas *llenas* de constelaciones poéticas, apenas juega con las palabras. Los versos de *Salut*, ciertamente, aparecen estratificados y *llenan* una expectativa de sentido en planos tan distintos como puedan serlo un brindis y un balance vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad discursiva como un único gesto melódico del lenguaje.】

De entrada, Gadamer define la poesía de Celan como «hermética», lo que la emplaza de nuevo en el horizonte de un sentido que hay que comprender, con el riesgo de enfrentarse a la imposibilidad de esa tarea. Lo confirma claramente la frase posterior: una poesía de ese tipo corre el riesgo de arrastrar al lector más allá de los caminos transitables<sup>71</sup>, hacia un espacio de no-comprensión en el que la palabra poética no permitiría escuchar la posibilidad de una respuesta y, por tanto, de una lectura. ¿Qué señala el comentario gadameriano de Celan? ¿Qué le hace decir?, ¿qué *ha de* hacerle decir para *poder* decir algo sobre él? ¿No se dice sólo a sí mismo? Sólo el hecho de poner en tela de juicio la interpretación puede correr el riesgo de responder a esas preguntas.

Me dedicaré únicamente a analizar la interpretación de un poema de Celan, entre todas las que se encuentran recogidas en *Wer bin ich und wer bist du*.<sup>72</sup>, y, más concretamente, al tratamiento de una «cita» (el sentido de la comillas en seguida se pondrá de relieve) que se presenta en apoyo de esa interpretación. Esa «cita», que aparece en el comentario del poema *MIT ERDWÄRTS GESUNGENEN MASTEN*, lo juzga de antemano y lo determina previamente por completo<sup>73</sup>. Puede considerar-

<sup>71</sup> Hay que señalar la insistencia de Gadamer en emplear lo que se llama impropriamente la «metáfora del camino», que también se encuentra relacionada con la *Spur*, y recordar que el concepto de «método» (*metá-hodós*) no puede separarse de esa perspectiva. ¿No propone Gadamer, en última instancia, un método de lectura, pese a todas sus negativas (o quizás, más bien, en relación con ellas)? Sé que una proposición de este tipo indignará a Gadamer, si aún puede oírme. Pero hoy en día me parece evidente que Gadamer, frente al *páthos* proclamado de «exponerse a lo que se presenta» (cf. nota 28 y la referencia a *Wahrheit und Methode*, p. 439), no soporta que se le conteste. Conozco el mecanismo: se decide que quien le contesta no es un «interlocutor» y que sus críticas se encuentran, precisamente, «por debajo de toda crítica», lo que evita que tengamos que hacernos cargo de ellas. Permitáseme ilustrar ese comentario con dos testimonios que dejaré juzgar al lector: 1. En 1981, tras el encuentro organizado conjuntamente con el *Goethe Institut*, tuve la sorpresa de oír a Gadamer, en la sala del Director, que por aquel entonces era el Dr. Bär, elogiarme inventando —no hay otro término— cómo me había descubierto poco a poco en su seminario (en el que nunca, hay que precisarlo, he puesto los pies) y cómo me había convertido en su estudiante e, incluso, en su pupilo (honor que, también hay que precisarlo, siempre he dejado a otros, incluso entonces, cuando mi relación con Gadamer, evidentemente, era menos crítica que ahora, lo que sin lugar a dudas me supuso ese reconocimiento). 2. En 1994 o 1995, siempre en París, tras la conferencia dada por Gadamer en el *Collège International de Philosophie*, consideré oportuno, por respeto y cortesía, ir a saludarle. Me encontré, entonces, con otra sorpresa, aunque menor ciertamente. La acogida fue la siguiente: «¡Señor Forget! Lo que ha escrito estos últimos años sobre mí no me ha gustado» («hat mich nicht glücklich gemacht»). Hubiera podido responderle, en el mismo tono, que ignoraba que escribir sobre Gadamer hubiese de tener por objeto principalmente «gustarle» o que el reconocimiento se lograba a ese precio. Creí que no debía responder en el mismo tono y, cambiando el sentido de la conversación, le informé de que una traducción francesa íntegra de *Verdad y método* (con la que no había contraído ninguna responsabilidad) iba a aparecer en breve. La respuesta de Gadamer fue la siguiente: «Ah, muy bien, de ese modo podrá comprenderme a partir de ahora». Rechazando nuevamente, debido al respeto que aún sentía por su persona, entrar en esa lógica belicosa, me permití informar a Gadamer de que «esos últimos años», había dedicado una parte de mi tiempo a traducirlo (cf. *L'art de comprendre. Écrits II*, París, Aubier, 1991). La respuesta del interesado, por así decir, fue ésta: «De eso, sé que es usted capaz». Al no apetecerme una vez más dar un giro a la conversación, me despedí y me marché guardando para mí estas preguntas: ¿cómo puede concebir el hermeneuta que alguien que no le comprende pueda traducirlo? ¿No ha proclamado siempre Gadamer que comprender consiste en hacerlo de otro modo? Acéptese esta nota como una contribución marginal al tema «violencia y política académicas».

<sup>72</sup> H. G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtsfolge 'Atemkristall'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Ahora existe una traducción francesa de esta obra realizada por Elfie Poulain (*Qui suis-je et qui es-tu*, Éditions Actes Sud).

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 62 y ss. Bernhard Böschstein ya ha dedicado un estudio crítico a la interpretación de este poema llevada a cabo Gadamer: cf. «Die notwendige Unauflöslichkeit. Reflexionen über die Dunkelheit in der deutschen und französischen Dichtung (von Hölderlin bis Celan)», en *Zeitwende*, nº 6, 1975, pp. 329-344, y, concretamente, pp. 334 y ss. («Das nicht weiterführende Lied»). Pero Böschstein se le interesa por la cita añadida a la interpretación y, en última instancia, impone su propia interpretación apoyándose, es cierto que de un modo bastante confuso, en las confidencias de Celan (p. 336), cuya «intención hay que tratar de seguir» (p. 335), cayendo de ese modo del lado del comentario que critica. Evidentemente, sigo a Böschstein cuando rechaza la interpretación armonizadora, consoladora o salvadora de Gadamer. Pero también él se encuentra sujeto al esquema que critica cuando opone, meramente, la *Vergeblichkeit* a la espera o a la esperanza (*Hoffnung*, p. 336). De hecho, un canto sin objeto es, para él, un callejón sin salida, como pone de relieve claramente el subtítulo dado a esta parte de su artículo, así como el sentido dado a *Holzweg* («in die Irre führt», p. 334. Cf. al respecto la observación que hago en el texto de mi comentario). Por último, Böschstein entra, a mi juicio, en contradicción con sus propias palabras cuando rechaza, por una parte, apoyándose en las intenciones de Celan, la idea de «convertir el poema en algo absoluto para desterrarlo a un espacio absoluto» [*das Gedicht als absolutes in einen Raum der Absolutheit zu verbannen*], p. 336), y rechaza, por otra parte, toda relación con la tradición para convertir ese poema en algo «único», «individual», en una «experiencia» que «se encuentra sólo consigo misma, sin tratar de acceder a un consuelo dado en otro tiempo» (*ibid.*). Para hacer esto, Böschstein también ha de simplificar el sentido de los «compuestos en -fest», en el que sólo ve la idea de resistencia («Liedfest muss als Analogie zu 'sturmfest', 'wetterfest' verstanden werden», p. 334, el subrayado es mío), decisión semántica que plantea, de forma característica, al

se globalmente que la interpretación de Gadamer se ajusta a las tesis aristotélicas sobre la función de la poesía como acuerdo o búsqueda del mismo, capaz de substituir a la experiencia de la ruptura o de la disonancia. En los términos de Gadamer: «Wie der Wimpel eines untergehenden Schiffes als letztes noch aus dem Wasser ragt, so ist der Dichter mit seinem Lied als letzter eine Verkündung und eine Verheissung von Leben, ein letztes Hochhalten des Lebens» (*op. cit.*, p. 64). [Igual que los gallardetes son lo último que sobresale del agua cuando un barco se hunde, el poeta y su canción son un último anuncio, una promesa de vida, un último sostener la vida en alto.] Desde esta perspectiva, los dos compuestos en los que aparece la palabra *Lied*, decisiva en este punto, son interpretados por Gadamer en un sentido «positivo»: el *Holzlied* es considerado una «tabla de salvación» (*Rettungsplanke*) y el gesto de hincar sus dientes en ese *Holzlied* es interpretado, lógicamente, como el del náufrago que salva su vida al agarrarse (*sich festklammern*) a esa misma tabla. En función de la misma lógica, *liedfest* es considerado una indicación de que el «tú» no puede separarse del mástil, pues lo sujeta firmemente (lo cual sólo es un sentido posible de *fest*).

En apoyo de esa interpretación, Gadamer cita la «profunda palabra» (*tiefsinniges Wort*) de Celan en *Meridiano*: «Wer auf dem Kopf steht, sieht den Himmel als Abgrund unter sich». [«El que se encuentra cabeza abajo ve el cielo como un abismo debajo de él.»]

No existe error alguno. La cita pone de relieve claramente que el mundo sigue siendo tal como es, que no se da en él una experiencia de la ruptura que se resista a la unidad poética: sólo el que se encuentra cabeza abajo, es decir, el que, en cierto sentido, ha perdido la cabeza *ve* el cielo invertido, *hundido*, como una amenaza de perdición y no como lo que «es», como un horizonte de esperanza, como un remanso o promesa de paz. Desde esta óptica, se trataría de una visión, de una ilusión debida a la posición de ese *tú* del que nos habla Gadamer y que identifica, sin duda alguna de forma algo precipitada, con el propio poeta<sup>74</sup>. Bastaría con

comienzo de su interpretación, ignorando la otra posibilidad (como señalan *bibelfest* y *trinkfest*, cf. mi comentario) que, sin llegar a dar la razón a Gadamer, nos permite llevar la interpretación del poema más allá de la simple alternativa «*Hoffnung vs. Vergewisslichkeit*». Un «gallardete» (*die liedfeste Wimpel*) supone siempre algo afirmativo. Por ello, leo este poema en un sentido que va, más bien, hacia Nietzsche (cf. nota 75), lo cual, a mi juicio, no es suficiente para convertir esa interpretación en una lectura nihilista (cf. nota 77). Para Böschenstein, aceptar el sentido posible de *bibelfest/trinkfest* hubiera supuesto, al menos parcialmente, aceptar la interpretación de Gadamer de una relación positiva con la tradición. Pero sólo es así porque Böschenstein *invierte simplemente* la propuesta de Gadamer. Y, para ello, ha de olvidar que «pecio» carece de sentido fuera de la referencia a los barcos que naufragaron un día. Su interpretación es un bello ejemplo de «prejuicio organizador de la lectura» homogéneo respecto a la hermenéutica. Se opone a Gadamer repitiendo su actitud excluyente.

<sup>74</sup> «[...] in einer vollendeten Umkehrung der gescheiterten Wirklichkeit [...] nennt sich der Dichter selbst einen 'Wimpel'» (*op. cit.*, p. 63). «[...] al invertir totalmente la fracasada realidad efectiva [...], el poeta se llama a sí mismo 'gallardete'».) Ciertamente, la identificación se relativiza en la conclusión («so meint gewiss auch der 'liedfeste Wimpel' nicht nur den Dichter und seine Beharrlichkeit im Hoffen, sondern das letzte Hoffen aller Kreatur», p. 64) {«de ese modo, ciertamente, el 'gallardete que resiste la canción' no se refiere sólo al poeta y a su empeño en mantener la esperanza, sino a la esperanza última de toda criatura»}, pero con el objeto de banalizar el poema como mensaje humanista y convertir al poeta en el mensajero de lo humano. La identificación, por tanto, sigue siendo operativa. En el *Nachwort*, Gadamer se opone a toda identificación: «Ich muss dabei bleiben: Die Figur dieses Du ist sie selbst und nicht dieser oder jener, ein geliebter Mensch, ein anderer oder das ganz Andere» (p. 118). [«Sigo manteniendo que la figura de ese tú es, en sí misma —y no la de éste o aquél, la de un hombre cualquiera—, otro, lo totalmente otro.»] Cf. al respecto la siguiente observación de Derrida: «Tú, la palabra 'tú' puede dirigirse tanto a otro como a mí, a uno mismo como otro. En cada ocasión, excede la economía del discurso, su encontrarse junto a sí» (*Schibboleth*, París, Galilée, 1986, p. 93).

corregir la posición, con poner la cabeza en su sitio o con aferrarse a la unidad preexistente del poema y del mundo para que la esperanza renaciese en lugar del naufragio.

Sí, pero el problema consiste en que *Meridiano* no dice en realidad lo que Gadamer se empeña en hacerle decir: la cita no es única. *Meridiano* cita, en primer lugar, un pasaje del *Lenz* de Büchner («[...] nur war es ihm manchmal unangenehm, dass er nicht auf dem Kopf gehn konnte») («[...] y entonces a veces le resultaba desagradable no ser capaz de andar cabeza abajo»), que otorga a la experiencia imposible de andar con la cabeza un sentido positivo o, en todo caso, deseable. Y Celan añade lo siguiente: «Wer auf dem Kopf geht, meine Damen und Herren, wer auf dem Kopf geht, der *hat* den Himmel als Abgrund unter sich» (el subrayado es mío)<sup>75</sup>. *Meridiano* habla, por tanto, de un hombre que realiza el deseo de Lenz, y pone de relieve la consecuencia de ello: el que anda cabeza abajo *tiene* el cielo abierto como un abismo debajo de él; el cielo ya no es una esperanza, sino el fondo que se oculta en cuanto tal (*Ab-grund*) y sobre el que ya no puede concebirse ninguna esperanza, pues no oculta ni revela ninguna trascendencia. A ese hombre se le ha «abierto bruscamente» (*jäh aufgetan*)<sup>76</sup> un nuevo espacio, como consecuencia de una inversión vinculada al naufragio del cielo prometido de la inteligibilidad dada por un eje trascendente y de todo horizonte seguro de sí mismo.

Volvamos al poema: los mástiles son «cantados», pero son mástiles de pecios, que ya no tienen un valor utilitario. Dependen claramente del canto, pero son invertidos, ya no señalan hacia la trascendencia celeste, son el propio significante de su naufragio. El «tú», ausente en la primera estrofa, cobra una importancia creciente, por el contrario, en las dos últimas, y la isotopía continua «*gesungene Masten/ Holzlíed/ líedfester Wimpe*», estructurada por la presencia o la ausencia del «tú», confiere al poema una «economía» que, en sí misma, se desborda: la primera estrofa puede ser leída como un poema y las dos siguientes serían su comentario, inmerso a su vez como un poema, cuya primera estrofa sería el título. Entre el poema-título y el comentario-poema no existe alternativa, sino una doble necesidad, programada por el «tú» irreductible a la persona del poeta o a la generalización humanista. Esa necesidad excede todo horizonte de sentido delimitable, se acepta el naufragio del cielo como espacio de inteligibilidad —eso es lo que significa «andar cabeza abajo»— y el propio canto se abre al abismo. No olvidemos que, para Celan, el poema o el canto se encuentran en camino hacia un «lugar abierto», hacia «el lugar en el que todos los tropos y todas las metáforas requieren ser llevados al absurdo» (*Und das Gedicht wäre somit der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ab absurdum geführt werden wollen*). El *Holzlied* sería ahora, por analogía con el *Holzweg*, el canto que «no lleva a ninguna parte» —traducción muy discutible, en la medida en que

<sup>75</sup> [Trad. cast.: «Quien anda cabeza abajo, señoras y señores, quien anda haciendo el pino, *tiene* el cielo como un abismo debajo de él.»] Me gustaría relacionar ese célebre pasaje con un fragmento de Derrida tomado de *La carte postale*: «[...] ando, ando, cabeza abajo por supuesto» (*op. cit.*, p. 49).

<sup>76</sup> *Jäh* significa también «pendiente abrupta», y puede hablarse de un *jäher Abgrund*. A propósito de *aufgetan*, podemos referirnos al sentido que tiene ese término más de una vez en Nietzsche, por ejemplo, en el poema *Der geheimnisvolle Nachen* (en relación, precisamente, con un abismo) o también en la *Genealogía de la moral*, donde se encuentra relacionado repetidamente con la dimensión de un nuevo conocimiento, de un nuevo espacio del pensamiento.

convierte siempre el «alguna parte» en un lugar de llegada, en una referencia última— y, menos aún, a la esperanza. Hincar los dientes en un *Holzlied*, nos atreveríamos a decir «coger el *Holzlied* con los dientes»<sup>77</sup>, supone aceptar que el poema no tiene otro fin que él mismo, conlleva aceptar la locura del canto, el correr locamente en un campo sin límites. El hecho de aceptar eso, el someterse a ello de forma activa o el leer a partir de esa ley supone ser *liedfest*, por analogía con un compuesto como *bibelfest* (quien conoce la Biblia, el texto de los textos) e, incluso, con *trinkfest* (quien «empina el codo», es decir, quien soporta una dosis excesiva de alcohol), y conlleva también ser «der liedfeste Wimpel», manifestar su pertenencia a la ley del canto, consagrarse a ella mediante una nueva inversión que convierte el «gallardete» en el signifiante de la no-referencia a un significado indicador o identificador. El infinito indefinido que se presenta entonces, ese «conocimiento» que consiste, en primer lugar, en declarar el no-conocimiento, sólo es una ilusión si se ve (no si se lee) a partir de la clausura del canto mediante un significado absoluto, tomado si es preciso de una cita falsa<sup>78</sup>.

Gadamer habla, una vez más, de ese tipo de clausura en una observación sobre el poema *Salut* de Mallarmé. Nos encontramos, en este caso, con la defensa de una polisemia delimitada, cuyos criterios habría que replantear. Entre tanto, Gadamer ha vuelto a retomar ese texto con motivo de la publicación de «Text und Interpretation» en sus *Gesammelte Werke*<sup>79</sup>. La perspectiva no es, desde luego, muy dialogante, pero merece la pena que nos detengamos brevemente en ella: en una nota (p. 355), Gadamer vuelve a considerar la posibilidad, que yo había sugerido en la publicación original (véase nota precedente), de analizar, a modo de ejercicio, posiblemente hermenéutico, el comentario de ese poema llevado a cabo por Uwe Japp en su libro *Hermeneutik*. La reacción de Gadamer es la siguiente: «Dort [es decir, en Japp] sind drei Ebenen geschieden (in Anlehnung an Rastier); da wird die 'gesättigte Analyse' auf die Spitze getrieben, *salut* nicht mehr als *Gruss*, sondern auch

<sup>77</sup> Pensamos en la expresión francesa «prendre le mors aux dents» [literalmente: «coger el freno con los dientes». Sin embargo, el sentido de la locución al que hace referencia Philippe Forget es el siguiente: «desbocarse», «perder los estribos» o «montar en cólera» (N. del T.)], es decir, pensamos en el hecho de entusiasmarse o de embalsarse, de comenzar a correr de forma «alocada». Esta nota también puede leerse como una invitación a releer el poema a partir de lo que Derrida dice, precisamente, sobre el «freno», entendido de un modo peculiar (*Glas*).

<sup>78</sup> No siempre me parece que este comentario, que desemboca en el «nuevo espacio» del que habla Celan, merezca el cumplido envenenado de Heinz Kimmerle, que escribió en 1991, en el artículo que he citado anteriormente, lo siguiente: «De modo derridiano y mediante el examen riguroso de una cita, la interpretación humanista de Celan llevada a cabo por Gadamer es transformada por Forget en una interpretación nihilista» [*Auf Derridasche Weise, durch genaue Überprüfung eines Zitats, wird Gadamers humanistische Celan-Deutung durch Forget in eine nihilistische überführt*] («Gadamer, Derrida und kein Ende», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, n.º 3, 1991, p. 67). Una vez más, el hecho de juzgar algo como nihilista, que siempre suena en cierto modo como una condena (aunque sé perfectamente que Kimmerle me lo atribuye con un espíritu totalmente distinto al de un filósofo hoy desaparecido, cuyo nombre no mencionaré por ese motivo, que creyó poder rechazar mis tesis sin discutir las [Coloquio «Avons-nous besoin d'une nouvelle mythologie?», *Goethe Institut*, París 1983]), sólo puede ponerse en tela de juicio al convertir su otro, el cielo como espacio de inteligibilidad, en un punto de anclaje pleno y absoluto. La ausencia de un horizonte saturado, de un espacio de inteligibilidad, de una permanencia segura y, en resumen, de una estabilidad dada no nos lleva al nihilismo, sino por el contrario a la búsqueda exigente de estabilizaciones cuya fragilidad se sabe o se siente: una piedra más hacia el tejado de Jünger Habermas.

<sup>79</sup> Band 2, *Hermeneutik II*, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 330-360. La fecha de 1983 indicada por Gadamer hace referencia al año de su redacción. La primera publicación data de 1984, en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink, 1984 (libro agotado).

als *Rettung* verstanden (*récif*) und die *weisse Sorge* als *Papier*, was nirgends im Text begegnet, auch nicht im selbstbezüglichen *vierge vers*. Das ist Methode ohne Wahrheit». [«Allí [es decir, en Japp] hay tres planos separados (apoyándose en Rastier); se exagera el 'análisis saturado', no traduce *salut* por saludo o salutación, sino por salvación (en referencia a *récif*!) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto y que ni siquiera es aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama 'método sin verdad'.»]

De ese rechazo categórico, sólo quisiera comentar aquí una cosa: evidentemente, resulta problemático relacionar el término francés *salut* con el sentido de *Gruss* o éste con el de *Rettung* (el propio Derrida ha insistido más tarde en ello: «[...] el 'salvar a' (*salut à*) supone la renuncia a 'salvarse de' (*salut de*). Para saludar/salvar al otro, para que uno mismo como otro salude/salve al otro como otro, para que ese saludo/salvación sea lo que debe ser, ha de separarse de toda esperanza de salvación o de redención, de todo regreso y de toda restitución del 'a salvo', etc.»<sup>80</sup>). El problema, entonces, consiste en saber si el poema es el lugar en el que miden sus fuerzas (no, por supuesto, en el que se reconcilian) los elementos inconciliables; pero este problema es demasiado difícil para detenerme en él en las líneas que me quedan, pues ya he abusado demasiado de la hospitalidad de *Cuaderno Gris* y del tiempo del traductor. Pero quisiera considerar simplemente el modo en que Gadamer rechaza esa cuestión, mediante un paréntesis en el que le oímos reírse a carcajadas: ¿cabe la posibilidad de *Rettung*, parece estar preguntándose sorprendido, cuando hablamos de arrecifes y, por tanto, del peligro de naufragio? Quisiera hacer, en este punto, tres observaciones de carácter aclaratorio para concluir el análisis de esta lectura: 1. Para que haya posibilidad de *Rettung*, es preciso que haya peligro y, por tanto, «arrecifes». En este sentido, la presencia de la palabra «arrecifes» no resulta escandalosa con vistas a la interpretación de *salut* por salvación. 2. Gadamer aísla el término «arrecifes», que se encuentra, sin embargo, vinculado en el texto a «estrella», imagen frecuente de *Rettung*. 3. Al aislar ese término («arrecifes!»), Gadamer no puede comprender que da lugar a otro sentido en lo que llamaré aquí la *tela* del texto, que hay que apreciar en el cuerpo del propio poema: «*récifs, étoile*» = *récit fait toile* [«arrecifes, estrella» = *relato que elabora una tela*]. Se trata de una tela textual que hay que relacionar tanto con «*vierge vers*» [«verso virgen»] como con «*blanc souci de notre toile*» [«blanco deseo de nuestra vela»]. Gadamer incumple aquí de forma flagrante el principio no obstante hermenéutico de la circulación del sentido, decide por sí mismo lo que ha de tener sentido en el orden hermenéutico: «[...] ob man *sich nicht entscheiden muss*, in welchem Zusammenhang man Verweisungen folgen darf»<sup>81</sup> (el subrayado es mío). [«[...] o si no *hay que decidir* en qué contexto se *puede seguir una remisión*.»] Al menos, el «contexto» resulta ahora más visible: se trata siempre, por exclusión, de aquel que sigue siendo homogéneo respecto a los prejuicios constitutivos de la hermenéutica.

Habría que añadir a ese análisis que la palabra *coupe* [copa/corte] aparece dos veces en la rima, la primera vez, en forma de sustantivo y la segunda, como verbo. Se

<sup>80</sup> J. Derrida, «'Il courrait mort': Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes», en *Les Temps Modernes*, n° 587, marzo-mayo 1996, p. 25.

<sup>81</sup> H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 171.



trata de un poema-copa, de un poema que corta: al decir lo que hace, al hacer lo que dice y debido a su fuerza performativa, desplazada siempre respecto a lo que se supone que es «ser», el texto de Mallarmé corta con toda lectura temática cerrada. Quien quiera seguir leyendo, puede acudir a la interpretación propuesta por Lucette Finas<sup>82</sup>, que Gadamer evidentemente no podría aceptar, pero en la que se encontrarán, al menos, nuevos motivos para distinguir la diseminación de la polisemia hermenéutica con la que la confunde Gadamer<sup>83</sup>.

Gadamer dirá que leer de ese modo no es leer conforme a la comprensión (*Verständnis*) y al buen sentido (*Verstand*), y que, por tanto, eso no es, en modo alguno, leer<sup>84</sup>. Permanecerá en su posición inicial, asentado en la buena conciencia de quien cree comprender y, en realidad, no comprende nada, como sucede, por ejemplo, y sólo es un ejemplo, con la diseminación, sobre la que comenta en «Hermeneutik auf der Spur»: «So wird der Hermeneutiker gewiss nicht bestreiten, dass auch er von 'Dissémination' weiss, und er wird anerkennen, dass eine solche durch Anklänge, Anspielungen und Begleittöne in jeder Rede angelegt ist, mit der man es zu tun hat. Er wird nur darauf bestehen, dass in jedem Fall damit eine neue Aufgabe an das Denken gestellt ist, das zu neuem Verständnis einlädt»<sup>85</sup>. Gadamer emplea una retórica extraña y elocuente al afirmar que el hermeneuta, «evidentemente, no pondrá en duda» que «también sabe en qué consiste la diseminación». En todo caso, es el peor situado para hacerlo —¿quién «pondría en duda» que no sabe algo?— y el no hacerlo le conviene: de ese modo, puede ilusionarse tranquilamente

<sup>82</sup> L. Finas, «Salut», en *Esprit. Lecture I: L'espace du texte*, nº 12, 1974, pp. 871-901.

<sup>83</sup> Véase también el texto de Derrida sobre el don y su lectura crítica del ensayo de Mauss en *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, especialmente pp. 68 y ss., donde puede leerse lo siguiente: «Buscamos el principio de unificación de todas las locuciones idiomáticas en las que aparecen el nombre 'don', el verbo 'dar' y el adjetivo 'dado'. Este *foco* semántico en torno al que se establecería una economía o una polisemia organizada parece que se declara en rebeldía. Si esto se confirmase, tendríamos que renunciar a una concepción del lenguaje regida por anclajes semánticos profundos, que legitimarían, por ejemplo, preguntas de este tipo: ¿cuál es el sentido rector o el *étymon* del don a partir del que se propagan todas las diversidades semánticas, todos los idiomas o todos los usos? ¿Cuál es el consenso a partir del que un contrato lingüístico implícito nos permitiría entendernos, comprendernos previamente e, incluso, darnos crédito cuando hablamos del don, del hecho de dar o de lo dado? ¿Qué sucedería si la ausencia de un sentido rector o de una polisemia regulada nos llevase a renunciar a plantearnos este estilo de pregunta en provecho de cierta concepción de la diseminación? [...] Esta hipótesis de una diseminación sin posible regreso impediría a la locución regresar circularmente a su sentido». Precisemos algo más: si 1. el don sólo llega a interrumpir una circularidad y (por tanto) 2. sólo tiene lugar cuando existe cierto *exceso*, como «simulacro poemático de la narración» (*op. cit.*, p. 60), entonces 3. *exit* la lectura como restitución adecuada del sentido obtenido(s) por la comprensión.

<sup>84</sup> Cf. H. G. Gadamer, «Dekonstruktion und Hermeneutik», *op. cit.*, p. 141: «Aber was ist Schrift, wenn sie nicht gelesen wird? [...] Wohl aber lese ich einen Text mit Verständnis nur dann, wenn die Schriftzeichen nicht nur entziffert werden, sondern wenn der Text zum Sprechen gebracht wird, und das heisst, wenn er moduliert und artikuliert und sinnbetont gelesen wird [...]. Ich möchte wirklich wissen, was Verstehen ist und, *was ja doch offenkundig impliziert ist, mit Verstand lesen*, mit Metaphysik zu tun hat» (el subrayado es mío). [«Pero, ¿qué es la escritura cuando no se la lee? [...] Leo un texto y lo comprendo, no sólo cuando descifro sus signos escritos, sino cuando le hago hablar. Lo cual quiere decir que se lee modulando, expresando y acentuando el sentido. [...] Me gustaría saber efectivamente qué tienen que ver con la metafísica la comprensión y el *acto de leer con entendimiento*, implícito evidentemente en esta última.»]

<sup>85</sup> H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», en *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, Band 10, p. 149. [«De ese modo, el hermeneuta no pondrá en duda, evidentemente, que también sabe en qué consiste la *dissémination*, y reconoce que ésta se encuentra, en virtud de las alusiones, las connotaciones y las asonancias, en cualquier discurso. Sólo insiste en que, en todo caso, con ello se está planteando una nueva tarea al pensar, que requiere una nueva comprensión.»]

con su «saber» sobre la diseminación, que confunde con la descripción de una polisemia escolar que se corresponde perfectamente con la comprensión y sus correlatos. Pero comenta que, en realidad, sólo responde de sí mismo (es decir, *sin él mismo*) y que todos sus intentos de «comprender a Derrida» sólo son autodescripciones que confirman su incapacidad de «reconocer la alteridad como alteridad»<sup>86</sup>; incapacidad prevista ya al inicio de «Hermeneutik auf der Spur», que no se expone a la deconstrucción, sino que se convierte, provisionalmente y por precaución, en un «tema», para pasar a considerar, de entrada, que «cae, desde luego, dentro del dominio de la hermenéutica»<sup>87</sup>, lo cual es un modo seguro de echar tierra sobre ella.

Por ello, puede comprenderse el rechazo de Derrida a retomar su encuentro con Gadamer de otro modo que no fuera dejar a los editores del presente volumen publicar de nuevo su texto «Interpretar las firmas»: en esa negativa, hay evidentemente violencia, la del silencio que ya no reclama respuesta y que puede reivindicar la misma explicación que al final de *Limited Inc.*, si bien es cierto que, en este caso, se había producido una larga discusión: «Hoy en día, todavía percibo en esa violencia, la mía, el deseo manifiesto [...] de captar y ofrecer al análisis la brutalidad con la que, de forma evidente en ocasiones, Searle [actualmente Gadamer] me había leído o había, mejor dicho, evitado leerme»<sup>88</sup>; incluso tratando de comprenderle. Lo que pone de relieve que la «buena voluntad», que no podemos negar a Gadamer en comparación con Searle, no es suficiente, como suele decirse, para cambiar las cosas. Gadamer es el único que piensa que las cosas pueden describirse «como son».

Como programa sin programa, el encuentro no habrá tenido lugar (de ser). Pero habrá programado algo muy diferente: continuar precisando siempre, más allá de los falsos contactos, la lectura de los antagonismos, con el objeto de forjar en ella su propia firma.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

<sup>86</sup> «die Andersheit als Andersheit [...] anzuerkennen», en *Comments on Dallmayr and Derrida*.

<sup>87</sup> «Das Thema der Dekonstruktion fällt gewiss in den Bereich der Hermeneutik.»

<sup>88</sup> J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 205.